John Hospers

La conducta humana

ESTRUCTURA Y FUNCION

EDITORIAL TECNOS, S. A. - MADRID

John Hospers

La conducta humana

En un libro que evita el doble peligro del lenguaje esotérico y de la estéril abstracción, John Hospers analiza los grandes temas de la democracia, la guerra y la paz, los derechos y los deberes, lo justo y lo injusto, la abnegación y el egoísmo, el placer y la utilidad; de todo aquello, en suma, que constituye la pauta de toda vida humana.

A través de apretadas páginas ajusticia muchos tópicos y muchas inconscientes argucias que determinan las opciones morales, así como muchos sofismas y paralogismos que jalonan el planteamiento de las concepciones éticas históricas, de las que nos ofrece un penetrante análisis.

La «Teoría del observador ideal», el «método de la actitud cualificada» y el intento de verificación metaético de los postulados morales matizan esta obra con sugestiones originales.

Cada cuestión, cada capítulo del libro está apoyado en numerosos ejemplos y casos de la vida cotidiana y seguido de un amplio repertorio de preguntas y ejercicios prácticos que obligan al lector a «incorporarse» a lo que está leyendo, a «practicarlo».

JOHN HOSPERS

La conducta humana

ESTRUCTURA Y FUNCION

EDITORIAL TECNOS, S. A. - MADRID

Los derechos para la versión castellana de la obra
HUMAN CONDUCT. © 1961
publicada por *Harcourt, Brace & World, Inc.*, N. Y.
son propiedad de EDITORIAL TECNOS, S. A.

TRADUCCIÓN DE

JULIO CERON

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1964
Calle O'Donnell, 27, 1.° izq. Tel. 2 25 61 92. Madrid (9)

Depósito legal: M. 17.352.—1963.

Núm. de Registro: 1.504-63.

SUCESORES DE RIVADENEYRA, S. A. - PASEO DE ONÉSIMO REDONDO, 26 - MADRID-8

«Porque no se trata de una ligera cuestión: se trata de cómo debe vivirse la vida humana.»

PLATÓN, *La República,* libro I, 532, D.

DEDICATORIA

Para Marianne.

Prólogo

¿De qué modo debemos conducir nuestra vida? ¿Cuáles son las cosas que más cuentan en la vida: el placer y el goce, la verdad y el conocimiento, el valor moral y la consciencia? ¿Qué es lo que hace que algunas cosas sean buenas y otras malas, algunos actos justos y otros injustos? ¿Tenemos obligaciones para con los demás? ¿Cuáles son y por qué debemos llevarlas a cabo? ¿En qué circunstancias se nos podrá, con razón, alabar, censurar, castigar o excusar por nuestras acciones? ¿Poseemos libertad de acción, de elección, de deseo? ¿Cómo podremos conocer algunas de esas cosas y cómo podremos probarlas?

Para contestar a estas preguntas ha sido escrito este libro. En él se describen y valoran los partidarios de cada una de las principales concepciones históricas sobre dichos temas, aunque no se ha intentado dar a esas concepciones un orden cronológico, sino más bien un orden lógico, sin presuponer que se esté familiarizado con la literatura escrita sobre cada uno de estos temas. Hasta cierto punto, cada capítulo supone haber leído el anterior y por ello se estudiarán mejor estos capítulos leyendo por su orden; sin embargo, puede cambiarse este orden sin que salga perjudicada la comprehensión; excepto en el caso de los capítulos tercero a séptimo, que constituyen una serie continua.

Cada uno de los puntos estudiados viene ilustrado por numerosos ejemplos a fin de ayudar al lector a aplicar los principios a los problemas del mundo contemporáneo; problemas de moral personal, problemas políticos y económicos, problemas de guerra y paz. Al final de las secciones numeradas —que son veintiocho— se podrán encontrar numerosos ejercicios con más ejemplos. Cuando surgen cuestiones controvertidas, se presentan unos diálogos con

cada una de las principales posiciones sobre el problema que se discute.

He contraído una deuda enorme con los profesores Elizabeth Beardsley, de la Lincoln University, y Paul Taylor, del Brooklyn College, que leyeron laboriosamente todo el manuscrito y que me han beneficiado con muchas sugerencias valiosas; y con mis colegas los profesores Howard Hintz, Martin Lean y Julius Portnoy —todos ellos del Brooklyn College—, que leyeron algunos capítulos y me prestaron consejos y alientos.

JOHN HOSPERS

Los Angeles (California)

Enero de 1961

Indice

Páginas

CAPÍTULO I. PROBLEMAS MORALES ... 11
1. *El ámbito de la Etica* ... 15
Ejercicios ... 42
2. *Los cánones morales y el relativismo ético* ... 46
Ejercicios ... 65
Bibliografía correspondiente a las Secciones 1 y 2 ... 68

CAPÍTULO II. LOS IDEALES DE VIDA ... 70
3. *La concepción epicúrea de la vida* ... 70
Ejercicios ... 93
4. *La concepción estoica de la vida* ... 94
Ejercicios ... 119
Bibliografía para las Secciones 3 y 4 ... 121
5. *La realización de uno mismo* ... 121
Ejercicios ... 137
Bibliografía correspondiente a la Sección 5 ... 138
6. *La obediencia a la naturaleza* ... 139
Ejercicios ... 153
Bibliografía correspondiente a la Sección 6 ... 154

CAPÍTULO III. EL BIEN INTRINSECO ... 156
7. *Hedonismo* ... 161
8. *Otros bienes intrínsecos posibles* ... 181
Ejercicios ... 205
Bibliografía correspondiente a las Secciones 7 y 8 ... 208

CAPÍTULO IV. EL EGOISMO ... 210
9. *El egoísmo sicológico* ... 210
Ejercicios ... 231
Bibliografía correspondiente a la Sección 9 ... 232
10. *El egoísmo ético* ... 233
Ejercicios ... 254
Bibliografía correspondiente a la Sección 10 ... 256
11. *¿Por qué hay que ser moral?* ... 257
Ejercicios ... 288
Bibliografía correspondiente a la Sección 11 ... 291

CAPÍTULO V. EL BIEN GENERAL ... 293
12. *La teoría utilitaria* ... 295
Ejercicios ... 324
Bibliografía correspondiente a la Sección 12 ... 331
13. *Objeciones y aplicaciones* ... 331
Ejercicios ... 375
Bibliografía correspondiente a la Sección 13 ... 383

CAPÍTULO VI. LA ETICA DEL DEBER ... 384
14. *La teoría kantiana de la bondad moral* ... 384
Ejercicios ... 397

Páginas

15. *La teoría kantiana de la obligación* ... 399
Ejercicios ... 426
Bibliografía correspondiente a las Secciones 14 y 15 ... 430

CAPÍTULO VII. REGLAS Y CONSECUENCIAS ... 432
16. *Los deberes «prima facie»* ... 432
Ejercicios ... 445
Bibliografía correspondiente a la Sección 16 ... 451
17. *El utilitarismo de la regla* ... 452
Ejercicios ... 491
Bibliografía correspondiente a la Sección 17 ... 497

CAPÍTULO VIII. ETICA POLITICA ... 499
18. *La democracia* ... 499
Ejercicios ... 551
Bibliografía correspondiente a la Sección 18 ... 558
19. *Los derechos* ... 559
Ejercicios ... 595
Bibliografía correspondiente a la Sección 19 ... 603

CAPÍTULO IX. LA JUSTICIA ... 604
20. *La justicia y la igualdad* ... 605
Ejercicios ... 624
21. *Justicia y mérito: la recompensa* ... 628
Ejercicios ... 648
Bibliografía correspondiente a las Secciones 20 y 21 ... 654
22. *Justicia y mérito: el castigo* ... 655
Ejercicios ... 673
Bibliografía correspondiente a la Sección 22 ... 678

CAPÍTULO X. LA RESPONSABILIDAD MORAL Y EL LIBRE ALBEDRIO 680
23. *La censura y la excusa* ... 680
Ejercicios ... 708
Bibliografía correspondiente a la Sección 23 ... 713
24. *Determinismo y libre albedrío* ... 714
Ejercicios ... 755
Bibliografía correspondiente a la Sección 24 ... 758

CAPÍTULO XI. EL PROBLEMA DE LA DEMOSTRACION ... 760
25. *Teorías no naturalistas* ... 769
Ejercicios ... 782
Bibliografía correspondiente a la Sección 25 ... 782
26. *Las teorías naturalistas* ... 783
Ejercicios ... 804
Bibliografía correspondiente a la Sección 26 ... 806
27. *La teoría emotiva* ... 807
Ejercicios ... 824
Bibliografía correspondiente a la Sección 27 ... 826
28. *Conclusiones finales* ... 827
Ejercicios ... 856
Bibliografía correspondiente a la Sección 28 ... 858

ÍNDICE ALFABÉTICO ... 860

CAPÍTULO PRIMERO

Problemas morales

¿Estarías dispuesto a meter tu brazo en un fuego vivo y mantenerlo allí durante diez minutos si de este modo pudieras salvar la vida de tu vecino más cercano? ¿Quisieras que él hiciera lo propio para salvar tu vida?

Si alguien está constantemente irritándote y pinchándote hasta hacerte casi enloquecer, y pudieras darle un veneno inodoro pero mortal, sin la menor probabilidad de ser descubierto, ¿lo harías?

Si alguien se aproximara a ti con un fusil, y hubiera un cincuenta por ciento de probabilidades de que fuera a disparar contra ti, ¿te apresurarías a disparar tú primero?

Supongamos que te prometen un millón de dólares al contado, únicamente por apretar un botón con el resultado de que una persona de algún lugar de los Estados Unidos, desconocida para ti, morirá instantáneamente. Nadie podrá descubrir nunca al autor. Tú ni siquiera verás morir al hombre. ¿Apretarías el botón?

A fin de aliviar todo el hambre de la India durante un día, ¿serías capaz de pasear por la calle desnudo, a la luz del día, durante dos horas (o hasta que la policía te cogiera), sin dar ninguna explicación a nadie, ni entonces ni nunca?

¿Serías capaz de contribuir a una causa generosa si el donativo fuera estrictamente anónimo, de modo que nunca se enterara nadie, ni te alabara, ni mejorara su opinión sobre ti, a causa de ello? ¿Lo harías, incluso a sabiendas de que con esta acción te ibas a hacer acreedor de odio?

¿Qué prefieres: ser honrado y que te consideren un ladrón o ser un ladrón y que te consideren hombre honrado?

El héroe de una película salva a la hermosa protagonista de una situación imposible, después de esfuerzos hercúleos. Más tarde se casa con ella. Supongamos ahora que, en vez de una hermosa muchacha, se tratara de una vieja solterona. ¿Admirarías al héroe —tanto, menos, o más—por la acción de salvarla? Si tú fueras el héroe, ¿la salvarías?

Una persona de edad condena las diversiones de los jóvenes. ¿Las condenaría también si volviera a ser joven?

Es probable que no nos encontremos en muchas de estas situaciones. Sin embargo, es interesante que nos hagamos a nosotros mismos estas preguntas para descubrir hasta qué punto llegaría nuestro sentido del deber o del heroísmo.

En el próximo grupo de problemas preguntémonos no lo que haríamos, sino lo que en conciencia creemos que *deberíamos hacer*.

1. Eres un estudiante brillante, bien dotado para la Medicina. Tu propósito es hacerte doctor, pero la Facultad es cara y los gastos son tan elevados que ni siquiera trabajando ocho horas al día puedes ganar una parte de su total. Tus padres pueden ayudarte en lo que te falta, *a condición* de que dejen de ayudar a su propia madre. Pero tu abuela tiene una enfermedad crónica que requiere cuidados constantes y una medicación costosa que puede ser necesaria durante cinco o diez años. Si tus padres se consideran en adelante incapaces de mirar por ella, *podría* ser llevada a un hospital gratuito, en el que, sin embargo, no estaría ni con mucho tan bien cuidada. ¿Deberías abandonar la carrera por unos años, o quizá para siempre, a fin de que tus padres puedan dedicar a tu abuela la clase de cuidados que desean que ella tenga?

2. Estás sentado, solo, sobre una roca elevada, contemplando el Océano. De pronto oyes —o te parece oir— un grito de socorro lanzado por alguien que se ahoga en las aguas turbulentas. Nadas bastante bien, pero dudas de que te sea posible llegar tan lejos con un mar agitado; y es muy posible que, si intentas salvar a esa persona, os ahoguéis los dos. Incluso a toda velocidad te llevará por lo menos dos minutos bajar desde la roca a la orilla, y entonces quizá sea demasiado tarde ya. Por otra parte, no estás seguro de haber oído gritar a nadie: antes, y por dos veces, también pensaste que alguien llamaba y resultó un error. ¿Deberías esperar a que hubiera otro grito para estar seguro de que oíste bien la primera vez? Ahora bien, esto podría representar una dilación

fatal. Si vas ahora mismo y ves a alguien verdaderamente en peligro, ¿deberías arriesgar tu vida en el intento —inútil quizá— de salvarle? ¿Influiría en tu decisión el saber que la persona que se ahoga es un asesino declarado, que acaba de escaparse de un penal?

3. Tú —que eres médico— estás examinando a un paciente que sufre de mala circulación en la sangre; tu conclusión es que tiene arteriosclerosis avanzada. Hay una obstrucción parcial en el muslo, allí donde las arterias confluyen para llevar sangre a las piernas. Por medio de un injerto arterial podría corregirse esto, pero primero es necesario localizar el lugar exacto de la obstrucción. Para ello habría que inyectar en la corriente sanguínea una tintura que haga visible dicho lugar a los rayos X. Existen riesgos, pero vale la pena correrlos.

Sin embargo, vacilas. En otra ocasión, con un caso similar, empleaste la tintura y algo falló: el paciente quedó paralizado de la cintura para abajo. Te demandó a ti y al hospital por tratamiento equivocado y el tribunal le concedió una indemnización de doscientos cincuenta mil dólares. Parece claramente disparatado volver a enredarse en un asunto parecido en vista de tales consecuencias. El camino más seguro para ti es no decir nada al paciente, de esa técnica, ni siquiera que existe. A pesar de ello, hay un noventa y cinco por ciento de probabilidades de mejoría si empleas dicha técnica. ¿Qué harías?

4. Un famoso músico alemán va a interpretar su primer concierto en América, después de la Segunda Guerra Mundial. Aunque él sabía antes de la guerra, y durante ella, que los nazis torturaban y mataban a millones de judíos y de presos políticos en los campos de concentración, no se opuso abiertamente a ello. Cierto que, si se hubiera opuesto, probabemente le hubieran matado; y su resistencia no habría contenido a los nazis. Aparte de esto, no se trataba de un nazi activo; era, simplemente, un músico que deseaba seguir adelante con su trabajo sin molestia alguna. Lo consiguió declarando su lealtad y no interviniendo en nada, dejando que otros combatieran. ¿Puedes censurarle por ello? Ahora bien, algunos resistieron y muchos de ellos eran tan grandes artistas como él. ¿Le condenarías ahora, cinco años después, o piensas que hay que enterrar el pasado? Después de todo, los muertos no van a volver a la vida porque tú le juzgues dura-

mente ahora. Sin embargo, no parece que debieras tributarle la misma bienvenida que a hombres más valientes. Por otra parte, él es, sin duda, un gran músico, sea simpatizante nazi o no. ¿No es acaso la música una misma cosa en todo momento y sea quien fuere su intérprete? ¿Deberías unirte al piquete de hombres con pancartas que va a boicotear el concierto y a protestar contra él (el piquete no va a conseguir nada, pero los asistentes al concierto, que pasen junto a él, se enterarán, por lo menos, de que esos hombres están dando testimonio de un principio) o deberías asistir a la interpretación por el gran músico de las obras que amas, sin ponerte a pensar en sus pasadas afiliaciones?

5. T. E. Lawrence describe su actuación en una expedición militar con los árabes contra los turcos, durante la Primera Guerra Mundial. Una noche en que el Ejército estaba acampado en Wadi Kitan, Hamed el Moro, en un ataque de furia, asesinó a Salem, miembro de la tribu Ageyl. Aunque Lawrence estaba enfermo y muy débil intentó impedir el gesto de Hamed. Lawrence conocía la costumbre árabe de hacer justicia según el sistema feudal. Cuando los parientes del difunto Salem exigieron el precio de la sangre se dio cuenta de que, para prevenir futuras violencias interminables, era preciso que Hamed muriera. Y, por consiguiente, Lawrence mató a Hamed.

¿Hizo mal Lawrence? Hubiera deseado no cometer el crimen, pero vio que era su deber a fin de mantener la unidad en el Ejército. Su acto dio resultado, pues se conservó la unidad. Sin embargo, más tarde tuvo dudas. ¿Y si era sólo una amenaza el que los parientes pidieran la vida del criminal? En ese caso, Lawrence había destruido sin necesidad una vida. Pero, dadas las costumbres árabes, era muy poco probable que su petición fuera una amenaza. ¿Y si los parientes de Hamed hubieran lanzado también el grito de venganza contra Lawrence? ¿No hubiera sido esto peor? Por supuesto, él hubiera podido alejar a Hamed diciendo luego a los parientes que había muerto. Es posible que este plan hubiera dado buen resultado. Hamed se hubiera marchado con un crimen impune. Pero ¿acaso no es mejor una muerte que dos? Ahora bien, es posible que entonces Hamed habría seguido con sus furias y sus asesinatos. También hubiera podido Lawrence intentar explicar el sistema occidental de «juzgar antes de castigar».

Aunque no les hubiera convencido, quizá se habría conseguido algún progreso. Pero ni siquiera esto es probable. ¿Quizá no le concernía aquella situación en absoluto?

¿Qué hubieras hecho en lugar de Lawrence?

1. El ámbito de la Etica

Los ejemplos anteriores son tan sólo algunos de los incontables problemas morales con los que la gente se enfrenta o puede enfrentarse. El estudio de los problemas morales se llama *Etica.* Pero, antes de que nos embarquemos en este estudio, convendrá que disipemos desde el principio algunas confusiones posibles.

A. Definición de la Etica

1. Se ha dicho que «la Etica es el estudio de lo bueno y de lo malo». Esta definición es demasiado estrecha; la Etica abarca mucho más que eso. La Etica va bastante más allá de la pregunta: «¿Cuándo un acto es bueno, y cuándo es malo?». A la Etica, específicamente, le incumben también las preguntas siguientes:

a) Una pregunta es: «¿Qué cosas son buenas?» (o, dicho en otras palabras: «¿Qué cosas son deseables?», «¿Qué cosas valen la pena?»). Por ejemplo, si el aumento del conocimiento humano es algo deseable o valioso será justo, lógicamente, buscar tal aumento; pero si no es deseable, podría ponerse en duda la bondad de los esfuerzos para alcanzar conocimientos. Por tanto, el discernir qué *actos* son buenos dependería de qué *cosas* (objetos, procedimientos, sucesos, estados de ánimo, fines) son buenas. No podemos decidir qué sea bueno o malo sin considerar qué cosas vale la pena tener, o por qué cosas vale la pena luchar. (Este no es el único modo posible de estudiar la relación entre lo bueno y lo malo, como veremos en capítulos posteriores. Pero, cualquiera que pueda ser la relación entre ambos, este ejemplo nos ayuda a mostrar que no son lo mismo.)

En la conversación diaria, las palabras «bueno» y «justo» *

(*) El autor emplea extensamente a lo largo de este libro las palabras *right* y *wrong*. Ningún término español traduce exactamente, y *en todos los casos,* su signifi-

no se emplean siempre de esta manera tan precisa: No son empleadas de un modo intercambiable (sonaría raro decir «una cosa justa» en vez de «una cosa buena»), pero no se las distingue cuidadosamente. En Etica intentaremos observar, sin embargo, esta distinción escrupulosamente: emplearemos la palabra «justo» sólo para referirnos a las acciones, y «bueno» para referirnos a aquello que sea deseable en tanto que propósito, objetivo o meta de las acciones.

No emplearemos la palabra «bueno» únicamente para esto: también hablaremos —como se hace en la vida cotidiana— de una buena persona, de un buen talante moral, de un buen rasgo de carácter, y también de buenos motivos, buenas intenciones, buenos deseos. Lo que hace de una meta o de un fin algo que debamos buscar no será necesariamente lo mismo que aquello que hace buenos a un carácter o a una persona, a un motivo o a un deseo.

La diferencia entre lo bueno y lo justo quizá se expresara mejor así: Imaginemos una raza de seres en Marte, cuya conducta pudiéramos examinar con detalle a través de poderosos telescopios, pero con los cuales no tuviéramos posibilidad alguna de comunicación. Podría decirse que sería una buena cosa que ellos fueran más felices de lo que son; pero, dado que —según nuestra hipótesis— no hay nada que podamos hacer al respecto, la cuestión de que nosotros realizáramos acciones justas o injustas no se plantea. Podríamos decir que *sería* justo ayudarles *si* fuéramos capaces de hacerlo; pero, como no lo somos, no existen acciones nuestras en relación con ellos que podamos calificar de justas o injustas. La situación es todavía más clara por lo que se refiere al pasado. Supongamos que hace diez millones de años, en este mismo lugar, un león estuviera comiéndose a un antílope, causándole un gran sufrimiento. Podríamos pensar que habría sido preferible que tal suceso no hubiera ocurrido (o, por lo menos, que el antílope hubiera muerto en el acto, sin sufrimientos); pero, puesto que no hay absolutamente nada que podamos hacer para cambiar el pasado una vez que ha ocurrido, no tiene objeto

---

cado. Por ello, se ha optado por traducirlos por *justo* e *injusto*. Así, pues, siempre que aparezcan alguna de estas dos palabras el lector podrá tener presente que, en el original, se decía *right* o *wrong*.—*N. del T.*

decir que sería injusto por nuestra parte no intentar *ahora* librar al antílope de las garras del león. Lo más que podemos decir es que habría (o podría haber) sido una acción nuestra injusta el no haber obrado así, *en el caso* de estar allí en aquel momento.

Otra cuestión terminológica es la siguiente. En el discurso moral ordinario existe cierta diferencia entre decir «Este acto es justo» o decir «Deberías hacer esto». Lo segundo es más fuerte que lo primero. Cuando decimos que es justo hacer algo, normalmente sólo queremos decir que es permisible; en otras palabras: que *no es injusto* el hacerlo. Pero cuando decimos «Deberías hacerlo» o «Tienes el deber o la obligación de hacerlo» estamos diciendo algo más: que es *injusto no* hacerlo. Como los pensadores éticos se ocupan preferentemente del segundo de esos dos conceptos, a esta parte de la Etica se la llama «teoría de la obligación», con más frecuencia que «teoría de lo justo».

b) Otra pregunta que nos haremos en nuestro estudio de la Etica es: «¿Cuándo merece una persona censura, alabanza, castigo o recompensa?». Esta pregunta nos abre un campo nuevo de consideraciones: responsabilidad moral, evitabilidad, determinismo y libertad de la voluntad. De estas preguntas nos ocuparemos solamente después que hayamos discutido lo bueno y lo justo con algún detalle.

En un primer momento puede parecer que este tema cae bajo el epígrafe de la acción justa o de la obligación. Cuando preguntamos si alguien merece una censura por un acto que ha realizado, ¿no nos estamos preguntando simplemente: «¿Sería justo censurarle?» A menudo es así como se interpreta la pregunta. Pero también puede querer decir otra cosa: no «¿Debería ser censurado?», sino «¿Merece que se le censure?». Esto nos llevaría al difícil problema de los méritos.

2. Otros dicen: «La Etica no es lo mismo que la Moral, pero es el *estudio* de la Moral». Expuesta así, esta distinción es correcta. La moral —las creencias de la gente sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, el castigo y el mérito, etc.—, junto con sus acciones a consecuencia de estas creencias, son fenómenos humanos que han de ser estudiados y que seguirían dándose incluso si nadie se sintiera interesado en estudiarlos. La Etica los emplea como material de estudio, del mismo modo que la Biolo-

gía emplea los organismos vivos como su propio material de estudio.

Pero la Etica no es un estudio cualquiera de la Moral. La Antropología también estudia la moral: las creencias, costumbres y prácticas morales de culturas, tribus y civilizaciones pasadas y presentes. Los antropólogos describen estas morales y encuentran a veces entre ellas pautas y regularidades que pueden emplearse para formular generalizaciones científicas. Pero los antropólogos —como hombres de ciencia que son— no emiten ningún juicio sobre ellas; ni siquiera dicen —por lo menos dentro de su capacidad profesional— que algunas morales son mejores que otras. Ahora bien, la Etica no se contenta meramente con decir: «Esto es lo que hacían los antiguos etruscos y esto es lo que hacen los bosquímanos de Australia». Valiéndose de los datos de la Antropología, la Etica va más allá y pregunta: «Cuando una cultura considera que cierta práctica, tal como la de matar a los ancianos, es justa y a otra la considera injusta, ¿son justas las dos y, en caso contrario, cuál de las dos es realmente justa?». «Si una persona o un grupo considera que el placer es el objeto por el cual se debe luchar con más fuerza en la vida, y si otra u otro rehuye el placer y solamente da valor a la resignación y al apartamiento del mundo, ¿cuál de estos dos ideales es el que debe buscarse preferentemente?» En otras palabras: a la Etica le incumbe pronunciar juicios de valor sobre la conducta humana, y no describir meramente la conducta. La Antropología, la Sicología y la Sociología, cuyos descubrimientos todos interesan a la Etica, son *descriptivas;* la Etica es *prescriptiva.* Esta distinción nos lleva a una nueva sugestión.

3. La afirmación de que «la Etica no es el estudio de lo que *es,* sino de lo que *debería* ser», supone otra concepción de la Etica. En cierto sentido, esta afirmación es verdadera, pero, como la mayoría de los *slogans,* es engañosa. Primero: en cierto sentido, el estudio de lo que es justo o injusto es el estudio de lo que es; si es un hecho que asesinar es injusto, éste será un hecho sobre lo que *es.* «Es» es una palabra tan incluyente que todo estudio que tenga algún-tema-de-estudio (¿y qué estudio no lo tiene?), podría describirse como estudio de un aspecto u otro de lo que es. Segundo: «Lo que debería ser» no es una frase muy clara. Como acabamos de observar, empleamos habitualmente la palabra «debería» cuando hablamos de acciones humanas: tú deberías hacer esto y

no aquello. Pero cuando decimos que esto o aquello deberían *ser*, ¿qué queremos decir? : ¿que una persona u otra deberían hacerlo o procurarlo? ¿Qué significado puede tener «debería» si no se aplica a acciones que alguien debería realizar? Pero si «X debería existir» quiere decir lo mismo que : «Alguien debería hacer o procurar X», entonces la definición es demasiado estricta : porque a la Etica también le incumbe lo que es bueno y lo que es merecido.

En cualquier caso, la afirmación es correcta en tanto en cuanto señala la diferencia entre los juicios de hecho y los juicios de valor. Hay muchas maneras de expresar esta distinción, pero quizá la más sencilla sea la siguiente : «A la Etica le incumbe no sólo lo que un individuo o un grupo determinado considera justo, sino lo que es justo. La Etica no describe meramente los ideales morales mantenidos por seres humanos, sino que se pregunta cuál de los ideales es *mejor* que los demás, más digno de ser buscado, y por qué». Aquí vemos claramente la diferencia entre la Etica, por un lado, y la Ciencia empírica, por otro. Si decimos que las promesas que no se cumplen son más numerosas que las que se cumplen, formulamos una afirmación empírica, es decir, algo que puede ser verificado (descubrirse si es verdadero o falso) a través de la observación de la gente y de la recopilación de estadísticas sobre el cumplimiento de las promesas. Pero si decimos que las promesas *deberían* o *tendrían* que ser cumplidas no podemos certificar este aserto observando simplemente las acciones de la gente o recopilando estadísticas. Incluso si un noventa y nueve por ciento de todas las promesas hechas quedaran incumplidas, este hecho no probaría que las promesas *deberían* incumplirse ; en realidad, el defensor de las promesas podría hacer su defensa con más vigor que antes, al sentir que su defensa es más necesaria. Decir que Smith está enfermo con una enfermedad incurable puede ser un hecho empírico, es decir, empíricamente verificable, y cualquier médico estaría conforme en que esto es cierto. Pero ello no aclara la cuestión de si el médico *debería* o no mantener a Smith vivo el mayor tiempo posible, cualesquiera que sean sus sufrimientos, o si debería o no darle la ligera dosis excesiva de morfina que le libraría de su tortura, o si, simplemente, debería proporcionarle unos fuertes sedantes que aliviaran en parte sus dolores a cambio de debilitar su corazón, acortando así su vida. Todas éstas son preguntas morales. Es posible que dos personas estuvieran de acuerdo sobre los hechos

empíricos del caso y discreparan, sin embargo, acerca de la acción a realizar a la vista de tales hechos. En esto estriba la gran diferencia entre la Etica (junto con su disciplina hermana, la Estética), por una parte, y las Ciencias empíricas —Física, Química, Biología, Sicología, etc.—, por otra.

«Si las afirmaciones sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, no son verificables empíricamente —podríamos preguntarnos—, ¿cómo pueden ser verificadas?» Esta es una cuestión amplia y difícil que habremos de posponer hasta el último capítulo del libro, después de que hayamos pasado revista a las principales teorías referentes a los problemas que acabamos de bosquejar. La cuestión es tan compleja que se requeriría otro libro para analizarla adecuadamente. Es compleja, porque preguntar «¿Cómo sabes que esta afirmación es verdadera?» presupone esta otra pregunta: «¿Qué significado das a las palabras que empleas en la afirmación?». Hay muchas teorías sobre los significados de «bueno», «justo» y otros términos éticos, y hay que distinguir plenamente estos significados antes de que estemos en condiciones de contestar a la pregunta: «¿Cómo lo sabes?». Esta disciplina —difícil y altamente técnica— de los significados de los conceptos éticos se llama ***Metaética***, o, a veces, Teoría Etica, para contraponerla al estudio de la ***Etica normativa***, que es el estudio crítico de las teorías principales sobre qué cosas sean buenas y qué actos justos y cuáles los que merecen censura. La Etica normativa nos ocupará a través de todo este libro, con excepción del último capítulo.

4. «La Etica es el estudio de lo que es moral y de lo que es inmoral.» Presentada así, esta afirmación es de lo más engañoso. La palabra «moral» es ambigua. Tiene dos opuestos: «inmoral» y «no moral». 1) En un sentido llamar a una persona o a una acción «moral» es emplear un término de alabanza o aprecio, y emplear la palabra opuesta, «inmoral», es emplear un término de condena y desaprobación. «Inmoral», aplicado a acciones, quiere decir habitualmente lo mismo que «injusto», y aplicado a situaciones y personas, habitualmente equivale a «malo»; pero en uno y otro caso supone desaprobación. 2) En otro sentido, la palabra «moral» simplemente sitúa a una cuestión o suceso dentro de la categoría de la Etica, en contraposición o otras cuestiones que no entran dentro de este campo. Así, por un lado se dice que cometer un crimen es inmoral; pero la *pregunta* de si es inmoral o no es

una pregunta moral, es una de las preguntas incluidas dentro del campo de la Etica. Por otro lado, el hecho de que yo me levante con el pie derecho o con el pie izquierdo es un asunto no moral que no concierne a la Etica. Distinguimos las *conductas* morales de las inmorales y las *cuestiones*, sucesos, controversias, o problemas, morales de los no morales. (La palabra «amoral» tiene un uso diferente. Describimos como amorales a las personas y no a los sucesos. Se dice de una persona que es amoral cuando no tiene sentido de lo justo o de lo injusto, o cuando actúa como si no lo tuviera.)

¿Dónde está la frontera entre las cuestiones morales y las no morales? Esta es una pregunta difícil que no podemos intentar contestar aquí, porque personas diferentes tienen sobre este punto convicciones diferentes. Algunos dicen que una cuestión o problema es moral si concierne a la conducta que afecta a la felicidad y al bienestar de cualquier otro individuo (o, a veces, de cualquier otra criatura viva). Otros dicen que únicamente es moral una cuestión si concierne a una conducta que puede ser universalizada, y acerca de la cual uno podría legítimamente preguntarse si, en la misma situación, cualquier otra persona debería hacer lo mismo. En cualquier caso, las cuestiones morales son muy incluyentes y no nos costará mucho descubrir un vasto arsenal de cuestiones que son morales según el criterio de alguien.

Sería fácil resolver el problema de cómo difiere un problema moral de otro no moral, diciendo simplemente que son morales aquellos en los que se emplean términos como «justo», «bueno» y «debería». Ahora bien, todas estas palabras se emplean en contextos que son no morales para todos nosotros. No sólo preguntamos: «¿Es este acto justo?», sino también: «¿Cuál es la respuesta justa en este problema algebraico?». Decimos: «Deberías hacer esto», pero también decimos: «Deberían hacer una desviación de carretera por aquí cerca». Esta división debería haber salido exacta, sin un resto». Por lo que se refiere a «bueno», sus usos no morales exceden con mucho a los morales: hablamos de un buen jugador de baloncesto, de un buen día, de una buena escuela, de una buena manera de resolver un problema, de un buen sistema de descansar, e incluso de un buen procedimiento para asesinar a alguien. En la mayoría de estos ejemplos, cuando no en todos,

hacemos referencia a una actividad que tiene algún objetivo o función, y llamamos a algo o a alguien «bueno» si cumple esa función con regularidad o eficiencia. Es posible que la función no tenga nada absolutamente que ver con la moralidad. Y, por supuesto, lo que nos incumbe dentro de la Etica es el empleo moral de esos términos. Pero no vale definir cuestiones morales diciendo que son aquellas que emplean términos morales, puesto que todos esos términos se emplean también en contextos no morales.

Todavía no hemos contestado a la pregunta: «¿Cuándo está un término empleado de un modo moral?». Definir las cuestiones morales partiendo de que empleen palabras morales y distinguir luego el sentido moral de estas palabras, refiriéndonos de nuevo a las cuestiones morales, sería un círculo vicioso.

5. «A la Etica le incumbe impulsar a la gente a hacer lo que es justo.» Esta afirmación no sólo es engañosa, sino también falsa. Intentaremos llegar a conclusiones verdaderas y defendibles sobre lo que es justo y lo que es bueno; pero encontrar principios verdaderos no es lo mismo que actuar sobre ellos. Se puede conseguir que la gente actúe de cierta manera a través de consejos morales, exhortaciones, persuasión, sermones, propaganda, hipnosis o sicoterapia. Pero ninguno de esos medios concierne a la Etica; a la Etica le incumbe el encontrar la Verdad sobre esas cuestiones morales, no el intentar que nosotros actuemos según ellas. De hecho, podemos observar mejor nuestros principios morales cuando los vulneramos que cuando los cumplimos; y, evidentemente, nadie pone siempre en obra lo que predica. Quizá sea más importante *actuar* justamente que *descubrir* lo que es justo. Lo segundo es, como mínimo, un medio necesario para lo primero. A no ser que sepamos primero lo que es justo, ¿cómo sabremos qué hacer, o qué es lo que hemos de conseguir que los demás hagan? No podemos actuar conforme al conocimiento, a menos que no tengamos primero el conocimiento. Por supuesto, podemos actuar sin ningún conocimiento; mucha gente actúa por ignorancia, y muchos ni siquiera se preocupan de lo que es justo, sino que hacen lo que les agrada. Sin embargo, actuar en materia moral sin conocimiento es, sin duda alguna, tan peligroso como lo sería el que un ingeniero intentara construir un puente sin domi-

nar los principios de la ingeniería. Antes de beber lo que contiene una botella es prudente saber lo que lleva dentro.

La moral está interesada, pues, en descubrir afirmaciones ciertas, lo mismo que cualquier otro campo de investigación. Pero, a diferencia de otras disciplinas, está interesada en descubrir estas verdades en el ámbito especial de lo justo y de lo bueno. No le incumbe directamente la práctica, sino la búsqueda de afirmaciones ciertas sobre lo que nuestra actuación práctica debiera ser, esto es, afirmaciones con arreglo a las cuales —en principio— habrá que actuar. «Las proposiciones sobre la práctica no son prácticas, del mismo modo que las proposiciones sobre los gases no son gaseosas» [1]. Se puede decir, sin embargo, que las proposiciones éticas son prácticas de un modo indirecto, precisamente *porque* son proposiciones sobre la actuación práctica. Es difícil imaginar cuestiones que, a la larga, sean más prácticas que las preguntas sobre cómo vivir, cómo comportarse, cómo pasar los pocos breves años que puede uno, a lo sumo, disfrutar en este mundo.

6. «La Etica debería ser capaz de decirnos exactamente qué actos son justos y cuáles otros no lo son.» Pero incluso esta afirmación es errónea. Buscaremos *principios* morales, es decir, reglas de conducta (más adelante precisaremos más este punto) que tengan relación con los problemas de lo justo y de lo injusto. Pero sería vano intentar contestar a todas las preguntas morales con las que se enfrentan todos los seres humanos; porque tendríamos que conocer no sólo los principios morales verdaderos, sino también un vasto repertorio de hechos empíricos sobre las personas y su situación, y las circunstancias de su acción y los probables efectos de esta acción.

Supongamos que tomamos como ejemplo de principio moral el siguiente: «Infligir un sufrimiento innecesario es injusto». (Podrían suscitarse preguntas acerca de cuándo es algo innecesario, pero, por el momento, prescindimos de esto.) Asumamos provisionalmente que el principio es cierto. El planteamiento completo sería éste:

---

[1] BERGRAND RUSSELL, *Elementos de la Etica*, en SELLARS y HOSPERS, *Readings in Ethics Theory*, pág. 1.

1. Infligir un sufrimiento innecesario es injusto.
2. Este acto es un caso de sufrimiento infligido innecesariamente.

Por tanto, 3. Este acto es injusto.

La tercera afirmación nos da la conclusión deseada, y la primera es —según habíamos convenido— un principio moral cierto. Pero también ha sido precisa la segunda afirmación para que llegáramos a la conclusión; y esta segunda afirmación, notémoslo, no es en absoluto una afirmación ética, sino una afirmación sobre una situación o acto específico. Toda situación es en alguna medida diferente de cualquier otra y ningún filósofo ético podría estar familiarizado con todas ellas.

Un filósofo ético puede, a lo sumo, decirnos en el ejemplo citado que *si* un acto planeado va a causar sufrimiento innecesario será *injusto*. No puede, por supuesto, decirnos si *este* acto particular *es* o no un caso de sufrimiento innecesario. Solamente una persona que estuviera allí en aquel instante, como, por ejemplo, el propio agente («agente», en Etica, quiere decir el que realiza el acto), está en condiciones de conocer las circunstancias particulares del caso individual.

B. Las reglas morales

La mayoría de las veces la mayor parte de la gente da su asentimiento a un conglomerado de reglas morales que no se molesta en examinar ni en poner en duda. Estas reglas son habitualmente las que les enseñaron a creer, tales como «No digas mentiras» y «No engañes a tus amigos», además de algunas otras que resultan convenientes o agradables, como «No te metas en camisa de once varas» y «No des a un aprovechado la oportunidad de explotarte». Normalmente estas reglas no están formuladas explícitamente; únicamente salen a la luz cuando se interroga a la persona en cuestión. Muy a menudo, una de las reglas contradice a otra, haciendo así posible que se recurra primero a la una y luego a la otra, a fin de acomodarlas a la conveniencia propia o a fin de concordarlas con los prejuicios preexistentes.

El Código moral tácito de muchos americanos consiste, en parte, en directrices como éstas: Ayudar a tus vecinos y a tus amigos es bueno, pero no hasta el punto de impedirte la compra de un segundo televisor. No es oportuno discutir con los demás sobre moral o religión, porque puede engendrar mala voluntad y herir los sentimientos de la gente. (Deducción: Para la gente, sentirse constantemente confortable es más importante que explorar juntos la verdad sobre la vida y la muerte, Dios y la inmortalidad, lo justo y lo injusto.) Preguntar de dónde le viene el dinero a una persona no es una buena idea; si tiene dinero, le respetaremos y eso es todo. Si alguien sigue en un empleo mal pagado que le gusta y deja perder otro mejor pagado, que le atrae menos, debería ir a un siquiatra. Y si se gasta el dinero en lujosos *cock-tails*, seguramente es que está loco. No se debiera permitir que los negros pasen del octavo curso en la escuela o que asistan a las mismas escuelas que los blancos, porque los negros son una raza inferior. Los Estados Unidos son el mejor país del mundo y el que los critica se merece que le deporten.

Las afirmaciones siguientes componen el Código implícito de un gran número de televidentes, especialmente de los jóvenes: Dar una oportunidad a una persona alocada —especialmente si se trata de una muchacha bonita— es la mejor cosa que se puede hacer, incluso si ello pone en peligro la vida de los demás. Un hombre sencillo y directo es el más apto para cualquier trabajo, aunque no sea muy despejado. Un hombre que afirma de un problema político que es complicado está intentando solamente encubrir su ignorancia bajo una capa de palabrería sin sentido. Un *cow-boy*, buen jinete y de buena puntería, es mejor juez de lo justo y de lo injusto, o de política nacional y legislación, que cualquier abogado o profesor. Pensar, sobre lo que sea, es un signo de debilidad; es mucho mejor actuar. El hombre más perfecto es el que maneja su revólver con más rapidez; por esto es por lo que los buenos ganan siempre. Si estás del lado de los buenos acabarás ganando al final. Nuestro país siempre tiene razón; y, como la razón tiene que triunfar, no corremos ningún peligro, ni lo correremos nunca. Negar esto es antiamericano.

Quizá el ejemplo más visible de cuán poco pensamos según las reglas de conducta que profesamos sea éste: La mayoría de los americanos profesan la religión cristiana y, por consiguiente, acep-

tan la manera cristiana de vivir; sin embargo, muy pocos practican estas reglas. Muy pocos, incluso, reflexionan sobre las directrices morales del cristianismo, que han oído muchas veces. Conceden a los mandamientos morales contenidos en el Evangelio un acatamiento «de cumplido», pero no se les ocurriría llevar estos preceptos a la práctica; y si alguno de sus vecinos lo hace así consideran que está loco. Oficialmente estos cristianos teóricos creen que su deber es poner la otra mejilla, pero, en la vida cotidiana, se vengan hasta de los más pequeños insultos. Consideran que discutir algo racionalmente no es viril; la manera de arreglar los asuntos es viendo quién gana en una buena lucha. Oficialmente creen que deben perdonar y no una vez, sino setenta veces siete, pero, de hecho, rara vez perdonan, y cuando lo hacen, arman, por lo general, un gran alboroto, para que la gente sepa cuán poco rencorosos son. La Biblia les dice que no se preocupen por el día de mañana, ni de lo que comerán, ni de cómo vestirán; pero de hecho dedican la mayor parte de su tiempo a estos afanes. Aunque se les ha dicho que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos, su principal objetivo es reunir la mayor cantidad de dinero y de bienes posibles, no sólo para su propio confort, sino para satisfacer su exhibicionismo y para dar envidia a los vecinos. Creen que todos los hombres son hermanos, pero sólo se tratan con aquellos que tienen un nivel de renta tan alto como el suyo. Prefieren no asociarse con gentes de posición racial o religiosa diferente y se sienten incómodos ante ellos. La Biblia dice a estos supuestos cristianos que nadie puede servir a Dios y a Mammón; pero, a lo largo de una vida empleada en intentar superar a sus vecinos en el servicio de Mammón, dan por hecho que su Creador les dará la felicidad eterna por los esfuerzos desplegados en su nombre. Se les ha dicho que los mansos poseerán la tierra; pero si conocen a algún manso le consideran un afeminado o un primo. Se les ha predicado que de la fe, la esperanza y la caridad, la más grande es la caridad, pero no les preocupa gran cosa que, debido al exceso de la población y a la falta de industrialización, la tierra no produzca lo bastante para proporcionar a sus habitantes una comida completa al día. Mientras que millones de personas mueren de hambre, estos cristianos gastan al año en bebidas más que en todas las empresas caritativas juntas. Se les dice que rehuyan los dioses falsos, pero

ellos creen en «Lo primero es América» y fruncen el ceño ante cualquier intento de aliviar las tensiones mundiales porque el enemigo es perverso, comunistoide y, además, ateo. A todos los esfuerzos de conciliación los califican de «apaciguamiento», y en algunos sistemas escolares todos los libros que se refieran favorablemente a la concepción de «un mundo unido» están proscritos. Se supone que estos cristianos creen que es malo matar, y, sin embargo, «... desde el tiempo de Constantino hasta la época actual de radiación global y de cohetes ininterceptables, cristianos han matado a cristianos, y otros cristianos les han bendecido por ello» [2].

Muchas personas que se comportan en sus vidas *como si* esas afirmaciones fueran verdaderas se escandalizarían y se sentirían avergonzados al verlas enunciadas en letras de imprenta. Sin embargo, es importante sacar a la luz los principios morales que están *presupuestos* en nuestra conducta, a fin de que podamos tenerlos ante nuestra vista y escudriñarlos con cuidado.

C. La aplicación de las reglas

«Pero —podría preguntar alguno— ¿qué necesidad tengo yo de la Etica? ¿No sé ya lo que es bueno y lo que es malo, justo o injusto? Si lo sé, ¿qué necesidad hay de examinarlo? ¿Por qué no limitarme a los buenos y antiguos consejos y prohibiciones con los que me educaron: no mientas, no robes, no mates, sé bueno con tus padres, sé honrado, cumple tus promesas? ¿Qué hay de malo en todo ello?»

En las próximas páginas tendremos muchas cosas que decir sobre las reglas morales. Por el momento no decimos que haya nada malo en lo que acabamos de citar. De todas maneras, en Etica no podemos aceptar simplemente las reglas sin más, porque habrá gente que las ponga en tela de juicio, o que defienda incluso otras reglas que contradigan a aquéllas.

Por tanto, tenemos que intentar justificarlas: intentar descubrir por qué son satisfactorias —si lo son— y por qué no lo son en el caso contrario.

---

[2] *The Causes of World War Three*, Copyright 1958 by C. Wright Mills. Con autorización de Simon and Schuster, Inc., pág. 152.

Antes de examinar ningún punto de vista ético específico, hay un cierto número de preguntas que podemos formularnos sobre los consejos y prohibiciones tradicionales.

1. ¿Hemos de creer que estas reglas morales tradicionales no tienen *ninguna excepción* en absoluto? Por ejemplo: ¿No hay situaciones en las que sería justo decir una mentira e, incluso, totalmente injusto el no decirla? Imaginemos que un cotilla de la vecindad te pregunta: «¿Es verdad que están preparando una fiesta de cumpleaños para dar una sorpresa a tu madre?» Sabes perfectamente que, si se lo confirmas (y a ti te lo contaron confidencialmente), dentro de veinticuatro horas la noticia habrá dado la vuelta a todo el barrio. Incluso si te callas, interpretará tu silencio como asentimiento y seguirá difundiendo la noticia. Parece, pues, que para guardar el secreto lo único que cabe es mentir y decir: «No». Imaginemos otra situación: un loco escapado de un manicomio, sediento de venganza contra Mr. Smith por una ofensa imaginaria, entra en tu casa con una navaja y te pregunta dónde vive Smith para ir allí y matarle. ¿Deberías decirle la verdad al loco?

¿Y sobre el cumplimiento de las promesas? Has prometido encontrarte con otra persona a las cuatro de la tarde. Yendo de camino eres testigo de un accidente en el cual puedes contribuir a salvar una vida humana. ¿No estarías justificado al no cumplir el compromiso de ir a la cita?

Veamos ahora la prohibición «No matarás». Si tienes una probabilidad de matar a un dictador que, de seguir viviendo, va a matar a miles de personas, ¿no será justo matarle, e injusto dejar de hacerlo? ¿Hubieras salvado la vida de uno de los sádicos torturadores de los campos de concentración hitlerianos si hubieras tenido la oportunidad de meterle en la misma cámara de gas en la cual él ya había hecho morir a miles de seres? Si crees que matar es *siempre* injusto, tienes que creer que el complot de 1944 contra la vida de Hitler era injusto, aunque, probablemente, de haber triunfado hubiera terminado la guerra muchos meses antes, salvándose así miles de vidas humanas.

Se puede discutir, por supuesto, si éstas son realmente excepciones o no; y examinaremos estas cuestiones, en pro y en contra, en los próximos capítulos.

Si estos ejemplos no gustan podrían discurrirse otros para mos-

trar que los consejos y prohibiciones tradicionales requieren algunas excepciones. Por el momento, no estamos en condiciones de afirmar que deberían hacerse excepciones, sino solamente que *es posible* que haya excepciones, o, como mínimo, que estas reglas tradicionales requieren cierta justificación.

Si se insiste en que no hay excepciones a estas reglas resultará una situación particularmente difícil aquella en la cual uno tenga que infringir —haga lo que haga— una de las reglas que acepta. Supongamos que —creyendo firmemente que nunca se debe dejar una promesa incumplida, y también que toda vida humana debe ser salvada, si a uno le es posible— se enfrenta uno con una situación en la cual, para salvar una vida, tiene que violar una promesa. En tal caso, hay que hacer algo: Cuando dos reglas entran en conflicto, una de ellas (por lo menos momentáneamente) tiene que desaparecer.

2. ¿Qué quieren *decir* exactamente los imperativos y prohibiciones tradicionales? Su campo de aplicación no está especificado y existe a menudo una amplia zona en penumbra de casos en los que no resulta en absoluto evidente que estos casos estén cubiertos o no por la regla.

¿Cuándo mentimos exactamente? Uno dice: «No he hecho nada». Un oyente poco familiarizado con la sintaxis de nuestro idioma, creyendo que dos negaciones equivalen a una afirmación, deduce que el que hablaba *ha* hecho algo. ¿Estaba mintiendo el primero porque tomada literalmente su afirmación era incierta? Dices: «Este ensayo siempre me ha resultado muy trivial», y tu interlocutor cuenta luego a otra persona, que tú, a la edad de cinco años, pensabas que era trivial (mucho tiempo antes de haber leído el ensayo». Si lo niegas, ¿podrá tu interlocutor acusarte con razón de haber mentido? Alguien dice: «Anoche la tuvieron a ella para cenar», y otro replica: «Eso es mentira, no son caníbales». ¿Está justificado el segundo si dice que el primero mintió? Dices: «¡No comería espinacas aunque me dieran todo el té de China!», pero alguien te ofrece un dólar y te comes las espinacas. ¿Está justificado si dice: «Usted mintió; dijo que no lo haría por todo el té de China»? ¿Estás justificado si replicas: «Y no lo haría. Ni siquiera me gusta el té. Yo no dije que no lo haría por un dólar»? Decir que no lo haría por todo el té de China *sugiere* que no lo

harías por un total de dinero equivalente al valor de todo ese té, pero, por supuesto, no lo *dijiste.* ¿Se te podría decir que habías mentido porque expresaste idiomática o metafóricamente algo que fue tomado al pie de la letra, o porque tu afirmación sugirió a la mayoría de tus oyentes o a todos ellos una afirmación falsa que tú no formulaste explícitamente? ¿No podríamos también decir que tu afirmación no sólo sugirió, sino que *implicó* una afirmación falsa? Dices: «Si no me suben el sueldo, me voy», y no te lo suben y, sin embargo, no te vas. ¿Es seguro que has mentido? Alguien te pregunta: «¿Tienes diez céntimos?». Y contestas que no, y más tarde resulta que tenías un dólar. ¿Mentiste? Si dices: «Pero solamente me preguntaste si tenía diez céntimos», ¿te absolverá esto de la acusación?

Probablemente en la mayoría de estos ejemplos estaríamos todos de acuerdo en que la afirmación no era una mentira, incluso aunque fuera falsa, porque no había *intención* de engañar. Una mentira —podría decirse— es una falsedad intencionada; una afirmación no intencionalmente falsa no es una mentira. Así, si dices una cosa y quieres decir otra, esto no sería una mentira, incluso aunque pueda desorientar a todo el mundo. Pero, ¿qué pasa si no dices nada en absoluto? «Ese hombre es el que robó el dinero, ¿verdad?», te pregunta alguien y tú no dices nada; pero, como no lo has negado, se sobrentiende que lo has afirmado. Quizá no debiera haberse sobrentendido esto; pero, ¿y si tú *deliberadamente* optaste por no hablar a fin de crear una impresión equivocada? ¡Entonces mentiste, incluso aunque no hayas hecho ninguna afirmación en absoluto!

Imaginemos a un sordo que replica automáticamente «Sí» a todo lo que se le pregunta. Realmente, él no ha oído la pregunta, pero no quiere pedir a su interlocutor que se la repita; así, que se limita a decir «Sí» para que le dejen en paz. O el tímido que dice «Sí» para evitar la conversación. O la persona que contesta «Sí» a la pregunta: «¿Se trataba de cinco mil dólares?», y solamente después de haber reflexionado se da cuenta de que oyó mal la pregunta, que era, realmente, «¿Se trataba de quinientos dólares? No lo considera lo bastante importante como para volver al tema una vez que la conversación se ha desviado por otro cauce; y, además, no ve ninguna razón para pensar que fuera importante.

Podían discurrirse otros muchos ejemplos que muestran hasta

qué punto es difuso el campo de aplicación de la palabra «mentir». De este modo, incluso si abrazamos la regla «no mientas nunca» sin excepciones, en muchos casos no estarán claros los límites de estas reglas. Y, sin embargo, es importante conocer lo que abarcan si deseamos que la regla se aplique sin excepción.

La misma vaguedad impregna a los conceptos clave de todas las reglas morales tradicionales. «Sé honrado»: pero, ¿qué es la honradez? ¿Exigiría la honradez que devuelvas tú los diez céntimos que te han dado de más en la ventanilla, aunque para ello tengas que hacer un recorrido de cincuenta millas hasta la ciudad donde ocurrió el error? ¿Es honrada una transacción en la que pagaste el precio convenido y te dieron la vuelta adecuada, aunque el dependiente sobrecargase mucho la mercancía o leyera mal el precio marcado, o bien si el tendero te estaba estafando? Algunos llegarían incluso a afirmar que todo el sistema capitalista, en el cual los comerciantes venden con el precio más alto que pueden, es un gigantesco sistema de falta de honradez, y que cualquier cosa que podamos hacer para atacarle —tal como no dar al tendero la cuenta justa— está justificado en tanto en cuanto esto y acciones análogas tienden a minar dicho sistema.

«No robes.» ¿Robas si coges algo que piensas que te pertenece, pero que, como se descubre más tarde, no era realmente tuyo? ¿Robas si entras en casa de alguien que te ha robado algo y te llevas un objeto de valor equivalente? ¿Robas si alguien te entrega un billete de cinco dólares creyendo que es de un dólar y no dices nada? ¿Les robas la tierra a los campesinos si cancelas hipotecas que no pueden pagar precisamente a causa de tus maniobras mercantiles? ¿Robas a tus competidores si te lanzas a acciones monopolísticas, vendiendo con pérdida hasta llevarlos a la bancarrota, y subiendo luego los precios? «El negocio es el negocio», dirán algunos encogiéndose de hombros; pero otros contestarán que muchos de los actos realizados al amparo de esta máxima son ejemplos de robo y de engaño tan grandes que, junto a ellos, los modestos ejemplos cotidianos resultan insignificantes. ¿Dónde *deberá* trazarse la frontera entre lo que es robar y lo que no lo es?

«No matarás.» Indudablemente, se mata a otra persona cuando muere a consecuencia de haberle disparado a quemarropa. Pero supongamos que solamente se le asusta y el resultado es que muere

de un ataque al corazón. O supongamos que, como en la Antigüedad, muere un niño por haber sido dejado abandonado, o muere de hambre porque no se le alimenta debidamente. No se ha *hecho* nada de modo activo; la muerte resulta de un *no haber hecho*. Y si el dejar de hacer algo puede ser llamado asesinato, ¿qué pensar del hombre que, sabiendo que muchos van a morir si él no firma una ley concediendo más alimentos a obreros hambrientos, se niega a firmarla o deja de hacerlo? Muchos dirían: «Los está matando exactamente igual que si él mismo hubiera disparado contra ellos». En ese sentido, ¿no somos, acaso, culpables de asesinato cada vez que nos negamos a ayudar a las gentes que mueren de hambre en otros países?

El conductor de automóvil aprieta a fondo los frenos para no atropellar a un peatón, y los frenos no funcionan. ¿Ha matado él al peatón por su negligencia en cuidar del estado de los frenos? Supongamos que diga: «¡Yo sabía que los frenos no estaban demasiado bien, pero no sabía que estuvieran mal *hasta ese punto!*». ¿Es culpable de asesinato, o solamente de negligencia? «Negligencia», podemos decir, pero ha muerto una persona a consecuencia de esa negligencia. Supongamos que el garagista no reparó bien los frenos la última vez, o que le llamaron por teléfono antes de terminar el trabajo y se le olvidó seguir con él. ¿De qué será culpable? ¿Y si un hombre no mata a su mujer de un tiro, pero, a través de meses de tortura mental, acaba por llevarla al suicidio? O bien, supongamos que ella es muy impresionable y él inculca gradualmente en su mente la idea del suicidio a través de una reiteración hipnótica de la sugestión. «Hacerlo mentalmente no es diferente de hacerlo físicamente», podría decirse. ¿Qué pensar entonces del patrono que, valiéndose de medios técnicos, retira todos los beneficios de jubilación a un antiguo empleado suyo a consecuencia de lo cual dicho empleado, viejo ya y sin posibilidades de ganar dinero, se suicida? «El patrono lo mató lo mismo que si le hubiera apuñalado en persona»; porque la muerte del hombre fue consecuencia de la acción del patrono. Ahora bien, si cualquier persona cuyos actos determinan la muerte de otra es llamada asesino, entonces el que dice a una persona alguna verdad amarga que le impulsa al suicidio, ¿le ha asesinado? Si esto es así, ¿qué decir de su madre que le dio la vida? Su muerte no habría ocurrido si no fuera por su nacimiento; si no le

hubieran dado la vida, él no habría muerto. Pero sería extraño decir que ella lo mató. ¿O qué pensar de la experimentación de bombas termonucleares? Por cada una de ellas que hace explosión —según nos dicen los científicos— cientos de nuestros descendientes morirán por los efectos del estroncio 90 y de otros efectos marginales de las explosiones. No sabemos quiénes son y ellos no nos conocen —muchos todavía no han nacido—, y, sin embargo, morirán como consecuencia de nuestras acciones. Así pues, todos estos conceptos —mentir, robar, matar, y otros que no hemos mencionado— son confusos, y su aplicación a ejemplos concretos dista mucho de ser clara. Pero aunque su aplicación fuera clara como el cristal, no por ello se agotarían las preguntas que pueden formularse acerca de los imperativos y prohibiciones tradicionales.

3. ¿Y las situaciones que no aparecen cubiertas en absoluto por las reglas? ¿Qué hemos de hacer en situaciones enteramente nuevas que no podían haber sido previstas cuando se establecieron las reglas? Por ejemplo: 1) Un gran número de gente muere cada año en nuestras carreteras por culpa de la gran velocidad de automóviles que no pueden parar a tiempo. Si los límites de velocidad fueran más altos, todavía moriría más gente. Si fueran mucho más bajos —treinta millas por hora en todas partes, por ejemplo—, habría muchos menos accidentes; pero los conductores soportarían enormes incomodidades. Si se prohibieran totalmente los automóviles no habría muertos a causa de ellos. ¿Qué debería hacerse? ¿Cuánto pesa en la balanza la incomodidad, y cuánto la pérdida de una vida? ¿Debería reducirse la velocidad de todos los coches a una lentitud extrema a fin de disminuir los accidentes en un setenta y cinco por ciento? 2) El cirujano dice que, si opera, hay un cincuenta por ciento de probabilidades de que tu hijo viva, y si no opera, un ochenta por ciento, pero el chico quedará inevitablemente inválido. Tienes que decidir. ¿Qué harías? 3) En 1945 el presidente de los Estados Unidos tuvo que decidir si se debía arrojar la primera bomba atómica sobre el Japón. Miles de personas iban a morir. Por un lado, arrojar la bomba suprimiría, sin duda, la necesidad de una invasión, que, según las autoridades militares, podría costar un millón de víctimas americanas. Por otra parte, arrojarla sentaría un precedente funesto, y siempre se recordaría que fuimos la primera nación

de la Historia en arrojarla; ahora bien, ¿no sería posible que ello impidiera en lo sucesivo las guerras? ¿Cómo podía uno saberlo en 1945? Podría haberse lanzado una bomba de prueba con el mismo efecto disuasorio; pero en aquel momento no quedaban más bombas disponibles. Aparte de reducir al mínimo la pérdida de vidas —y no había ningún modo de saber cuál de las alternativas podría haberlo conseguido—, ¿de qué principios valerse para adoptar una decisión en esas circunstancias nuevas y sin precedentes?

Las situaciones sin precedentes nos proporcionan los ejemplos más dramáticos, pero no es preciso ir muy lejos para encontrar otros.

Supongamos que estás percibiendo cuantiosos dividendos por tus acciones de cierta Compañía, pero tienes motivos para poner en tela de juicio los procedimientos mercantiles de dicha Compañía. La mayor parte de los beneficios los obtienen gracias a métodos despiadados o a oscuros tratos con personas al margen de la Ley, o a través de la divulgación ilegal de secretos militares a naciones que son enemigos potenciales, o bien despojando a viudas y huérfanos valiéndose de la aplicación literal de ciertas palabras ambiguas en los contratos de ventas a plazos. ¿Deberías cerrar los ojos a estos procedimientos y seguir percibiendo los beneficios que deseas y necesitas para mantener a tu familia? ¿O deberías aferrarte a los principios y vender tu lucrativo paquete de acciones de esa Compañía, incluso aunque tu acto no vaya a cambiar en lo más mínimo los sistemas mercantiles de la Compañía ni a ayudar en modo alguno a las víctimas de tales procedimientos? ¿Cuál de los imperativos o prohibiciones tradicionales te puede llevar a resolver este problema y otros mil que ocurren en nuestra compleja sociedad comercial? La mayoría de la gente prescinde sabiamente de tales situaciones y hace lo que más favorezca a su portamonedas, porque estas situaciones no caen bajo ninguna de las reglas tradicionales de la conducta moral —por lo menos, de un modo obvio o que no se preste a la controversia—. Pero ¿está justificada esta conducta?

4. Profundizando aún más, cabría preguntarse: «¿Por qué estos imperativos y prohibiciones y no otros?». Supongamos que una de las reglas que te inculcaron en la infancia sea: «Véngate siempre de las injurias que te hagan». Pero ahora ves que quizá

no sea ésta una buena regla. Un acto de venganza por tu parte probablemente impulsará a otro a intentar vengarse de ti con otro acto, y así indefinidamente. O bien, supongamos que una persona dice que nadie debería quitar la vida a otro ni siquiera en defensa propia, mientras que el conjunto de reglas morales de otra persona permite matar en esas circunstancias. Estas situaciones suscitan inevitablemente la pregunta: «Cuando una persona profesa un conjunto de reglas morales, y otra persona un conjunto diferente —o sólo parcialmente análogo—, ¿cuál es el criterio para decidir entre ambos?» Los dos a la vez, ciertamente, no van a tener razón. El hecho de que enseñaran a la primera persona a creer en su conjunto de reglas no las convierte en justas, porque a la segunda persona —cuyas reglas contradicen el primer conjunto— le han enseñado a creer en su propio conjunto de reglas. Si el hecho de haber aprendido a creer en un conjunto de reglas heredadas es razón suficiente para que sean justas en el primer caso, ¿por qué no también en el segundo? Incluso si no hubiera discrepancia, incluso si todos los seres humanos vivieran exactamente según un mismo conjunto de reglas, seguiría existiendo la pregunta: «¿Cómo justificar estas reglas?». Si alguno nos pidiera que las defendiéramos, ¿qué diríamos?

Estudiaremos extensamente esta cuestión en los próximos capítulos. Mientras tanto, he aquí algunas precauciones.

D. Confusiones y trampas.

Si hemos de recorrer con inteligencia y con provecho un campo tan complejo como el de la Etica tendremos que precavernos contra ciertos errores de los cuales podríamos ser víctimas fáciles si no los señaláramos de antemano. Son obstáculos porque nos impiden investigar honestamente la verdad, en particular, cuando la verdad es desagradable. La mayoría de la gente no desea tanto alcanzar la verdad como encontrar razones que apoyen sus prejuicios favoritos. Una vez encontradas las razones despiden al filósofo, como lo harían con un taxi después de llegar al lugar de destino. Esta tendencia está tan difundida y tan arraigada que no podrá destronarla un solo libro sobre Etica, ni siquiera una colección de ellos. Lo mejor que podemos hacer es estar constan-

temente en guardia contra ello, reconocer cuando somos víctimas suyas y no engañarnos a nosotros mismos creyendo que somos investigadores imparciales de la verdad cuando no lo somos. Es bastante difícil aprender los datos de la Química y de la Física, porque estos temas son complicados y a menudo abstrusos; pero, por lo menos, nuestras emociones no se ven implicadas en ellos y no tenemos que luchar contra años de prejuicios.

Por mucho que deseemos que el monóxido de carbono no sea peligroso, acabaremos creyendo que lo es. Sin embargo, cuando el tema es el comportamiento de nuestras propias vidas, es casi inevitable que acabemos por creer lo que deseamos creer, estén o no justificadas esas creencias.

1. Como ya lo han sugerido observaciones precedentes, podemos mencionar, en primer lugar, el *concepto indebidamente estrecho de moral* sustentado por muchos. La gente tiende a identificar la moral con cualesquiera mandamientos que aprendieron en su infancia: los imperativos y prohibiciones tradicionales sobre cuestiones tales como mentir, hacer trampas y robar. Como hemos visto, estas reglas cubren —siquiera sea vagamente— ciertas clases de acciones, pero solamente una pequeña fracción del total. Un negocio sucio, el nombramiento político de un ser sin relieve cuando hay a mano un candidato valioso, la aprobación de una Ley que aumentará nuestros problemas internacionales..., cualquiera de estas cosas puede producir efectos nocivos superiores con mucho a mil mentiras o a un millón de promesas a María o a Pedro que no se hayan cumplido. Y, sin embargo, las acciones en negocios o en política no se asocian en absoluto con la moral: «Son cosas de la política», dice la gente. Si en un pueblo una muchacha se lanza a aventuras sexuales prematrimoniales y se descubre el asunto, todos los ciudadanos respetables (incluidos muchos que han hecho lo mismo) se sienten llenos de indignación moral ante la acción de la muchacha; pero si los ciudadanos no se toman la molestia de investigar el pasado de sus candidatos a cargos públicos —como es el caso general—, nadie condena a estos ciudadanos, nadie piensa que «la política» —incluyendo el ejercicio del deber de votar inteligentemente, que constituye la corriente más vital de la democracia— tenga nada que ver con la acción moral. Nadie piensa que una persona que no vota inteligentemente, o que vota siguiendo los dictados de su

propio interés personal o del de los grupos de presión, esté haciendo algo malo.

¿Por qué esta curiosa incongruencia? En parte es debida a que no nos enseñaron cuando niños a desistir de los negocios sucios, o a no aprobar leyes más que después de haber analizado todas sus consecuencias. Los niños no están en condiciones de hacer estas cosas, y muchos adultos no llegan nunca a esta posición: por ello no se dan, evidentemente, órdenes paternas en contra de estas cosas. En la época de la vida en la que se inculcaron por primera vez unos sentimientos de culpabilidad, no existían, por tanto, los que fueran aplicables a esas actividades de los adultos. Además, la mayoría de las reglas morales se transmiten de generación en generación con muy pocos cambios. Cuando nuestras abuelas eran jóvenes había muy pocos problemas, propios de una sociedad industrial compleja, a propósito de los cuales se pudieran ofrecer reglas morales.

En mucha gente el concepto de moral nunca rebasa la fase infantil. Por consiguiente, no sienten ninguna culpabilidad al cometer en la vida pública —en la que las víctimas de su codicia o de su negligencia pasan a menudo desapercibidas— actos que nunca cometerían en la vida privada.

Es posible que estafen a los accionistas de una gran Compañía sin pestañear, pero sus conciencias se opondrían con tanta fuerza a robar dinero a un amigo personal que ni siquiera soñarían en hacerlo. Un hombre puede ser un padre ejemplar y, a la vez, un competidor perverso y taimado que trata a los fondos públicos como si fueran un juguete en sus manos.

Todavía no hemos examinado ninguna teoría moral, pero quizá no sería exagerado afirmar que este concepto infantil de la Moral —que pone reparos a un mosquito y se traga un elefante— es enormemente insuficiente, y cuanto antes nos libremos de él, en mejor posición estaremos para valorar imparcialmente cuáles son nuestros deberes.

2. Un artificio subyacente en las decisiones morales del que todos son víctimas —y no una ni dos veces, sino constantemente— es la *racionalización.* Afirmamos habitualmente que para elegir nuestro camino de acción nos sometemos a *razones* previas, pero en la práctica lo más probable es que decidamos *primero* lo que debemos hacer y *sólo después* discurramos las razones de hacerlo.

Encontramos, pues, razones para hacer aquello que de todas formas hubiéramos hecho sin ellas.

Cuando queremos llegar tarde al trabajo decimos que de cuando en cuando hay que dar a la gente un descanso; cuando alguien llega tarde decimos que la gente debiera tener esa mínima cortesía que consiste en ser puntuales.

Cuando alguien se enzarza en una pelea con nosotros decimos que no tenía derecho a hacerlo y desplegamos una indignación moral considerable; pero cuando deseamos pelearnos con alguien decimos que es nuestro deber darle una lección.

Cuando queremos ir a una fiesta, en vez de atender al abuelo que está enfermo, decimos que nos hace falta distracción, o que el abuelo no está tan malo, o que otras personas pueden cuidarle mejor; pero si esas personas emplean la misma excusa les acusaremos de rehuir su obligación.

La racionalización es particularmente insidiosa cuando se disfraza de deber. «Mi deber es castigarte», dice el padre que quiere desquitarse de una agresión de la que le han hecho objeto en la calle por la mañana. Quizá sienta que es su deber, pero la verdad es que también *desea* hacerlo. Cuando lo que uno dice que debería hacer coincide con lo que uno desea hacer, es siempre aconsejable preguntarse a uno mismo: «¿Voy a hacerlo realmente porque debo o porque quiero? ¿Las razones que me doy para decir que debo hacerlo son realmente racionalizaciones de mi deseo de hacerlo?». La mayoría de las personas no se lanzan a una acción —por muy evidente que resulte a los demás que eso es lo que desean hacer— sin recrearse en cierta racionalización que les permita justificar su acción, aunque, en sí mismas, las razones rara vez serían suficientes para iniciar la acción si no existiera un deseo en ese sentido anterior a la razón.

En esta esfera es tan tentador y tan fácil engañarnos a nosotros mismos, pensar que nuestros motivos oficiales son nuestros motivos reales, que —incluso si somos muy imparciales y muy honestos con nosotros mismos— seguiremos estando en peligro de racionalizar nuestra conducta. Imaginemos un juez comarcal que ha sido elegido gobernador del Estado. Su primer acto oficial como gobernador es negar la conmutación de la pena de muerte a un condenado, aunque se trata de un amigo de la infancia. «Mi juramento y mi deber me exigen ser imparcial —dice—. Dado

que no se han presentado pruebas nuevas en el caso, debo mantener la sentencia del juez. En estas circunstancias yo no conmutaría la sentencia de un desconocido; por tanto, tampoco lo haré con la de mi amigo de la infancia por el hecho de conocerle personalmente.» Quizá *sea* imparcial; quizá su decisión *sea* fruto de una honrada meditación y no una racionalización de su deseo. Pero quizá ocurra lo contrario. Su mujer tiene dudas al respecto. «Seguramente —piensa— no puede olvidar que el condenado y él fueron rivales y que ella fue novia de aquél.» ¿No podría ser que ahora, pasados los años, le quede todavía al gobernador (aunque sea inconscientemente) algún rencor por aquellos hechos y que ellos (y no su noble razonamiento) sean realmente la fuerza que le mueve a negarse a conmutar la sentencia? ¿Cómo estar seguros? Es irremisiblemente fácil creer en lo que deseamos creer, a fin de hacer lo que deseamos hacer.

Nadie que haya examinado el repertorio de argumentos del hombre medio deja de observar con qué persistencia aplica unos a un contexto y otros a otro. Conviene que él tenga una renta importante porque, *a)* la cantidad que ahorra aumenta el capital de la nación, *b)* la parte que gasta, aunque sea en lujos, favorece al comercio y aumenta el empleo. Conviene esto porque, *c)* el país no puede permitirse la carga de salarios elevados, *d)* la pobreza y la vida dura engendran personalidades varoniles y recias, y *e)* si le paga más al jardinero lo va a gastar solamente en lujos inútiles como, por ejemplo, ir al cine. Esta no es más que una pequeña muestra de lo que uno puede sacarle en unos minutos de conversación, pero basta para mostrar cómo prevalecen los alegatos especiales. *b)* y *e)* son incompatibles el uno con el otro; el argumento de que gastar en lujos es socialmente provechoso lo aplica a sí mismo, mientras que su valoración como un mal social la aplica a su jardinero. *a)* no se aplica al jardinero, en tanto que *c)* y *d)* no los aplica a sí mismo. Podríamos preguntarnos si realmente cree en *a)* y *e)* —lo cual implica que la cosa de mayor valor social en la que se puede emplear el dinero es en el ahorro—, o en *b)* —que implica que lo justo es gastarlo en lo que sea—. Es inútil preguntarnos en qué cree. Cree en ambas cosas y empleará una u otra según los diferentes contextos. Los hombres tienen una facultad de creer en proposiciones incompatibles mayor de lo que se cree corrientemente [3].

3. A menudo los juicios morales no están basados sino en

---

[3] *Straight and Crooked Thinking*, de ROBERT THOULESS, Copyright 1939, Simon and Schuster, Inc., págs. 227-228.

llamadas emocionales. Sucede frecuentemente que un niño no hace lo que le mandan a no ser que se desplieguen todos los instrumentos de persuasión de que disponen sus padres, y a veces será necesario incluso la fuerza bruta. La razón dice muy poco a los niños pequeños, y, sin embargo, es preciso que se les obligue, desde sus más tiernos años, a hacer ciertas cosas y abstenerse de otras. Por eso no puede uno oponerse al empleo de la persuasión, de las llamadas emocionales e incluso de la coacción directa. Sin embargo, cuando lo que intentamos es encontrar los principios morales aceptables, y no el conseguir que la gente los ponga en práctica, no es deseable recurrir a la emoción; de hecho, se recurre normalmente a ella cuando la persona no ve ninguna buena razón para avalar lo que está diciendo. Lo malo de la llamada emocional es que es un arma de doble filo: puede emplearse de dos maneras. (Esto también es cierto, por supuesto, en lo que se refiere al empleo de la fuerza.) Si podemos convencer a una persona para que obre, valiéndonos de llamadas emocionales, también podremos convencerla con los mismos medios para que obre de modo injusto. Una llamada emocional puede inculcar una propaganda a favor del odio racial lo mismo que a favor de la igualdad y tolerancia entre distintas razas. Así, pues, el empleo de llamadas emocionales para recomendar una proposición no demuestra en modo alguno la verdad o aceptabilidad de dicha proposición. Por tanto, necesitaremos otros medios para distinguir lo justo de lo injusto.

4. Las reglas morales están, a menudo, *diluidas en tautologías* a través de sucesivas interpretaciones que las hacen coincidir con lo que uno aprueba de antemano. Consideremos la regla «No matarás». (Hipotéticamente esta regla se refiere a los seres humanos; pero hay muchos que la extienden a los animales, por lo menos a aquellos que les gustan, tales como caballos y perros; y otros —los hindúes, por ejemplo— la extienden a todas las formas de vida.) El pacifista extremo toma la regla al pie de la letra: no suprimirá una vida —al menos una vida humana— por ninguna razón. Al proceder así puede estar equivocado o no, pero, en todo caso, es coherente. La mayoría de la gente, con excelentes razones sin duda, no quiere que la regla se aplique a todas las situaciones como lo hace el pacifista. Así, desean que se permita matar en defensa propia y en caso de guerra o en ciertas

clases de guerra. La regla se convierte, entonces, en: «No matarás, salvo en la guerra (a los que están enfrente, no a los tuyos) y en defensa propia». Determinar en qué consiste la defensa propia es un problema espinoso. ¿Es defensa propia matar a alguien para impedirle que robe en tu casa? Pero entonces puede que deseemos establecer otra clase de excepción. Por ejemplo: alguien nos pregunta si el hombre que aprieta el botón en la cámara de ejecuciones, electrocutando así al reo, debiera ser considerado como culpable de asesinato, o si debiera serlo quizá el gobernador que se niega a conmutar la sentencia, o los legisladores que rechazan la abolición de la pena de muerte, o el juez que le sentenció. Ahora bien, en cuanto hayamos incluido dentro de la regla esta nueva clase de excepciones añadiendo a su formulación «...y en el caso de la pena capital...», se nos ocurren otras excepciones posibles. Nos acordamos de aquel amigo de la guerra de Corea, aplastado sin salvación bajo el fuselaje de su avión en llamas, que grita «¡Mátame, mátame!», sabiendo que dentro de un minuto los tanques de gasolina van a explotar y él morirá abrasado. Uno de sus amigos disparó contra él y le hicieron por ello un Consejo de guerra. ¿Tuvieron razón al hacerlo? ¿Fue realmente este homicidio injusto? Sin embargo, no cae bajo ninguna de las clases de excepciones ya mencionadas.

Incapaz de pensar en ninguna nueva clase de excepciones a las que pertenece este ejemplo, y por miedo a que se presenten otras variedades de posibles excepciones, puede uno cortar el nudo gordiano diciendo: «Lo que es siempre injusto no es matar, sino *asesinar*». Pero ¿qué es asesinar? ¿Suprimir deliberadamente una vida humana siempre que no sea en defensa propia? Según este criterio, nuestro amigo de Corea es culpable de asesinato, lo cual acabamos de definir que es siempre injusto. Tendremos que revisar la definición de asesinato si queremos que abarque una situación como ésta. De este modo hemos elegido una fácil manera de salir del dilema: decidimos que asesinar es siempre injusto porque asesinar es *matar sin causa justificada*, y lo que hizo aquel hombre en Corea estaba justificado, de modo que no fue realmente un asesinato. Pero esta explicación, por supuesto, no hace más que trasladar la cuestión un poco más lejos; porque, ¿cuándo está justificado el homicidio y cuándo constituye un asesinato?

En cualquier caso, esta regla recién descubierta —«El asesi-

nato es siempre injusto»— se ha convertido en una vacua tautología. Como «Matar es injusto» parece exigir excepciones y, en cambio, la regla «Asesinar es injusto» no las tiene, preferimos esta última. Ahora bien, ¿qué nos dice ahora esta regla? El asesinato implica matar sin causa justificada, y asesinar es siempre injusto, de donde se sigue lógicamente que matar sin causa justificada es siempre injusto. Pero ¿qué quiere decir la palabra «injustificada» en este concepto? ¿Cuándo no está justificado un acto? Aparentemente, cuando es injusto. Así, pues, todo lo que nos dice esta espléndida nueva regla sin excepciones es que matar sin causa justificada es injusto. Y esto no nos aporta mayor información que aquella célebre afirmación de Calvin Coolidge: «Cuando grandes masas de gentes están sin trabajo sobreviene el paro».

Si queremos que las reglas morales sean guías para la acción tienen que ser reglas que digan algo, reglas con fibra, reglas que permitan unas acciones y prohiban otras, no vacuas tautologías disfrazadas de reglas morales, a las que cualquiera puede adherirse simplemente porque *son* vacías y sin contenido. «Siempre debemos hacer lo que es nuestro deber» resulta un sentimiento noble y generoso; pero como desgraciadamente es tautológico, no nos dice absolutamente nada sobre qué acciones específicas o clases de acciones debemos realizar.

EJERCICIOS

1. ¿A cuál de los siguientes puntos consideraría usted como una cuestión de competencia moral? ¿Por qué? (Cfr. J. HARTLAND-SWANN, *An Analysis of Morals*, capítulo 3.)

a) Hacer trampas en el juego de cartas.

b) Hacer trampa en un examen.

c) Cruzar la calle sin hacer caso de los semáforos.

d) Tener siempre bien lavado el coche.

e) Tener el coche en buenas condiciones de marcha.

f) Detener el coche en un embotellamiento del tráfico simplemente por diversión, y no dejar que los coches que vienen detrás intenten pasarnos.

g) Comer alimentos sanos.

h) Hacer dos horas de trabajo por un sueldo de ocho horas.

i) Emborracharse cada dos días.

2. ¿Qué presuponen las afirmaciones siguientes? ¿Qué opina usted de ellas? ¿Por qué?

a) El no puede haber cogido el dinero; es miembro de una organización juvenil.

b) Por supuesto que no pienso ayudarla; no es más que una criada.

c) No puede hacer lo que sería justo porque supondría criticar a su propio padre.

d) Saca a los demás lo que puedas, pero nunca des nada a cambio.

3. En la vida diaria oímos a menudo la frase «No es asunto mío (o suyo)». ¿En cuál de las situaciones siguientes diría usted que el asunto en cuestión no le incumbe a nadie? ¿Por qué?

a) Mamá, no es asunto tuyo saber cuándo voy a echarme novia o a casarme.

b) Apreciables colegas de las Cortes, saber cómo conseguí mi dinero es estrictamente asunto mío.

c) A nadie le importa que los hijos del vecino vayan vestidos de harapos.

d) Si me da la gana comerme una ardilla para desayunar, a nadie le importa.

e) A nadie le interesa que yo decida dejar sin cortar el césped de mi jardín.

f) Si me niego a llamar al médico cuando estoy enfermo nadie tiene por qué inmiscuirse en ello.

4. ¿Con cuál de las posiciones siguientes se siente usted compenetrado? ¿Por qué?

A: La gente vulnera siempre en la práctica los principios que suelen predicar. Creen que algo está mal hecho, y, sin embargo, lo hacen.

B: Lo pongo en duda. Normalmente la gente hace lo que *piensa* que está bien...; por lo menos, en el momento de hacerlo se han convencido a sí mismos de que está bien. La cuestión no estriba en que actúen en contra de sus creencias, sino en que no cuiden de aclarar suficientemente sus creencias morales al principio.

5. En su opinión, ¿cuáles de las siguientes reglas morales son tautologías? Explique las razones.

a) Debemos hacer siempre lo que es mejor.

b) En todo momento obedezcamos a la razón.

c) Dejemos que nuestra conciencia sea nuestro guía.

d) Es injusto infligir sufrimiento sin necesidad.

e) Las mujeres deben ser castas porque la virtud así lo exige.

f) Haz siempre lo que debas hacer.

g) La Justicia exige que los criminales no queden sin castigo.

6. ¿Cuál de las acciones siguientes considera usted peor? ¿Por qué?

a) A causa del cohecho y de la corrupción de los altos funcionarios del Ayuntamiento, las tasas locales han tenido que ser aumentadas en un treinta y cinco por ciento.

b) La ambulancia lleva al hospital a un hombre que se desangra. El hospital, que es una Institución municipal, no le admite. «No tenemos sitio —miente el hombre que está en la recepción—, llévenle al otro hospital municipal.» En el otro hospital le rechazan también con los mis-

mos pretextos. Le devuelven al primer hospital, pero cuando llega ya ha muerto.

c) Un grupo de soldados negros que van a su casa con permiso viaja en un autobús por el sur de los Estados Unidos. Un soldado blanco, borracho, se pone enfermo y vomita en el suelo del autobús. El conductor acusa a uno de los negros del hecho y hace evacuar el autobús a fin de que los negros lo limpien. Mientras están trabajando, el conductor llama al jefe de la Policía para que encierre a los soldados negros por escándalo público. El juez les condena a treinta días de arresto, esposados. No se les consiente comunicarse con sus superiores jerárquicos ni con sus familias, que les esperan al día siguiente para la fiesta de Navidad. (Este incidente verídico está reproducido en *New Republic*, vol. III, núm. 1.569, 23 de diciembre de 1944, págs. 871-872.)

d) «Los predicadores, los rabinos, los sacerdotes... emplean la religión para ocultar y apoyar crímenes impersonales al por mayor, y sus preparativos. Avalan el intento de asesinar millones de personas en Eurasia, a manos de jóvenes con aviones y con complicados artefactos, arrasando ciudades llenas de seres humanos... Jóvenes que, hace años, pedían por favor a sus padres que les dejaran el coche para salir con una chica el sábado por la noche...» (Del libro de C. W. MILLS, *The causes of World War Three*, Copyright 1958 by C. Wright Mills. Con autorización de Simon and Schuster, Inc., pág. 126.)

e) Un joven comunista entrega a sus padres a la Policía secreta porque sospecha que desarrollan actividades hostiles al Partido.

7. ¿En cuál de las frases siguientes cree usted que se emplea la palabra «debería» de un modo moral específico *(moral* contrapuesto a *no moral)?* Allí donde el uso de la palabra sea no moral indique lo mejor que pueda qué significa «debería» en la frase. Intente «traducir» la frase sin emplear dicha palabra.

a) Debería haber otro armario en este piso.
b) Deberías masticar bien la comida porque es más sano.
c) No deberías marcharte sin hacer antes una buena comida.
d) Deberías ahorrar una parte de tu salario todas las semanas.
e) Si haces una promesa deberías cumplirla.
f) Deberías ser más servicial.

8. Dé un valor al papel que juega la racionalización en el siguiente extracto de la novela *Tom Jones*, de Henry Fielding (Nueva York, Modern Library, págs. 4 y 5):

La señorita Bridget Allworthy... concebía muy justamente que los encantos personales de una mujer no son más que trampas para sí misma y para los demás; con todo, se comportaba tan discretamente y mantenía tan en guardia su prudencia, como si todas las trampas dispuestas para el conjunto de su sexo estuvieran acechándola a ella. De hecho —y yo lo he observado, por muy inexplicable que todo pueda parecer al lector—, esta prudencia cuidadosa está —como los Bomberos Voluntarios— dispuesta siempre a correr allí donde existe el peligro más pequeño. Mu-

chas veces abandonan vil y cobardemente a esos dechados de perfección tras los cuales todos los hombres andan siempre suspirando, padeciendo, muriendo, lanzando redes para alcanzarlos; y constantemente está de servicio a los pies de esa categoría superior de mujeres ante las cuales el sexo contrario siente un respeto más distante y temeroso, y a las cuales (por no tener ninguna fe en el éxito, supongo) no se atreven nunca a abordar.

9. ¿Qué pensaría usted de la persona que dijera en relación con el caso del loco evadido (pág. 20): «Es mi deber decir la verdad. Así cumplo, por lo menos. Si él, después de esto, y como resultado de la información que le he dado, sigue adelante, entra en casa de Smith y le mata, será exclusivamente responsabilidad suya».

10. Valore el siguiente diálogo:

A: Usted cree que robar es injusto. ¿No es eso?

B: Por supuesto.

A: Bien. Nosotros los blancos robamos este continente a los indios. ¿Cree usted que nuestro deber moral sería devolvérselo?

11. ¿Considera usted culpables de homicidio a los siguientes individuos? En caso afirmativo, ¿por qué?

a) Un multimillonario vende algunos de sus barcos al Gobierno, barcos que han dejado de reunir condiciones de seguridad; incluso cuando estaban nuevos sólo servían para un empleo limitado por vías fluviales. Según información secreta que este hombre ha conseguido de fuente fidedigna, los barcos van a ser empleados para el transporte marítimo de tropas americanas. Sabe, por tanto, que, con toda probabilidad, algunos barcos (y algunas vidas humanas) van a perderse a causa de su venta. Pero de todas maneras vende los barcos podridos sin mencionar que no son aptos para cruzar el Océano. (Este incidente y otros muchos similares están descritos en *The History of the Great American Fortunes*, GUSTAVUS MYERS. Nueva York, Modern Library.)

b) Unos fabricantes de automóviles dejan de colocar ciertos dispositivos de seguridad en sus coches nuevos a fin de hacer economías y de conseguir beneficios mayores. Por cada dispositivo que dejan de colocar pueden predecir con toda certeza que cientos o miles de conductores morirán en accidentes de carretera —que de otro modo serían evitables—; pero, por supuesto, los fabricantes no conocen a las personas que van a morir. (Esto mismo podría aplicarse al caso de emplear piezas defectuosas.)

12. Intente llegar a una definición satisfactoria de los siguientes conceptos:

a) Mentir.

b) Matar.

c) Cumplir las promesas.

d) Robar.

(Intente separar, en su mente, las preguntas: «¿Es esto un ejemplo de X?» y «¿Es X siempre injusto?».)

(La bibliografía está al final del capítulo.)

2. Los cánones morales y el relativismo ético

Hemos hecho ya algunas observaciones sobre las reglas morales y las acciones morales, y nos hemos permitido criticar ciertos ejemplos de conducta humana. Alguien podría preguntar: «¿Desde qué punto de vista, o según qué canon moral, se han hecho esas críticas y valoraciones?».

Vamos a estudiar con detalle este tema en los próximos capítulos, pero, previamente, desbrocemos el terreno considerando algunos de los tipos más evidentes.

A. Cánones morales

1. La autoridad paterna. Este argumento difícilmente puede bastar para adoptar una regla moral. Hay muchos y muy diferentes padres que imponen muchas y muy diversas reglas morales a sus hijos, y ciertas de esas reglas contradicen a menudo a las demás. Cuando deseamos saber cuál de dos reglas contrapuestas debe ser preferida no podemos contestar en base a la autoridad paterna, porque ambas la tienen como origen. Además, incluso si todas las órdenes paternas estuvieran de acuerdo las unas con las otras, seguiríamos enfrentándonos a la pregunta : «¿Qué tienen las órdenes paternas que las hagan siempre justas?» ¿No es de hecho evidente que algunas órdenes paternas son equivocadas e injustas? ¿No son, cuando menos, algunas de ellas mejores que otras? Pero si algunas son mejores, no lo son por su condición de órdenes paternas, puesto que todas lo son por igual.

2. La costumbre y la opinión pública. Se podrían hacer aquí las mismas objeciones. La costumbre aprueba tan pronto una cosa como otra y varía enormemente según la época y el lugar. ¿Hay algo que nos indique que las costumbres que prevalecen en nuestra época y en nuestro lugar son siempre e invariablemente justas? La costumbre ha aprobado la tortura, la intolerancia, la persecución, el odio; ¿eran justas esas cosas porque las aprobara la costumbre? La opinión pública puede despedazar a hombres inocentes. Puede destruir la reputación de un hombre y hasta su propia vida. Si afirmamos que la costumbre es siempre justa

tendremos que afirmar que todas esas prácticas eran justas... Si esto es así, ¿sería injusto intentar cambiar la costumbre? ¿No tiene sentido hablar del *mejoramiento* de las costumbres, o del clima de opinión pública, existentes? Podría decirse, en verdad, que los guías morales de la humanidad han sido aquellos que, en su tiempo, superaron la opinión pública, saltaron por encima de ella e intentaron cambiar y moldear las costumbres de su comunidad o nación. La opinión pública es la opinión de la mayoría; ¿por qué va a tener siempre razón la mayoría? Es más numerosa, pero ¿acaso el número hace más dignas de confianza a sus palabras? En cuestiones científicas a nadie se le ocurriría decir que la opinión pública debe determinar lo que es verdadero y lo que es falso.

Todo el mundo está hoy de acuerdo en que la mayoría de los hombres de la Edad Media, que creían que la Tierra era plana, estaban equivocados. ¿Por qué va a ser más verosímil que la mayoría esté siempre en lo justo cuando se trata de cuestiones morales? Antes por el contrario, la mayoría propende en estas cuestiones a ser irreflexiva, dada a la racionalización y fácilmente desviable por la pasión o el prejuicio. La mayoría puede ser estúpida, intolerante o estar aherrojada por el miedo, el hábito o la inercia moral. Cuando no aceptamos en todo momento las opiniones mayoritarias estamos reconociendo estas debilidades. Ya no creemos, por ejemplo, como lo creían la mayoría de ciertas sociedades, que se deba quemar a las brujas. Parece, por ello, que para decidir qué es justo y qué es injusto hay que recurrir a otro criterio que no sea el de la costumbre o el de la opinión pública.

3. La ley nacional. Podría sugerirse que la legalidad es la piedra de toque para determinar los actos que son justos o injustos: es justo lo que permite la ley, es injusto lo que prohibe, y lo que la ley no menciona no es justo ni injusto. Lo que la ley dice está escrito en los Códigos, así que el problema es sencillo: basta con cogerlos y leerlos. Pero esta solución tampoco nos sirve, por varias razones:

a) La ley y la moral no son coextensivas. Las leyes se ocupan frecuentemente de cosas que no tienen nada que ver con la moral (por lo menos ello no aparece como evidente), tales como sentarse sobre el césped o aparcar toda la noche en un barrio residencial. Inversamente, la moral abarca muchas cosas que la

ley no toca. La mayoría de las actividades de la vida doméstica, la educación de los niños, por ejemplo, no cae —¡por lo menos hasta la fecha!— bajo la órbita de las leyes. Si uno promete al vecino hacerle algo que supone mucho para éste, y luego no lo cumple, la ley no se va a inmiscuir en ello ni en un sentido ni en otro. No se puede llevar a los Tribunales a nadie por incumplimiento de promesa, a no ser que exista un contrato escrito; pero de aquí no se deduce que deje de ser injusto el hecho de no haber cumplido la promesa. Hay miles de detalles en la vida personal que no son cuestiones jurídicas, y que, sin embargo, pertenecen al reino de lo justo y de lo injusto.

b) Las leyes difieren de nación a nación, de Estado a Estado, de ciudad a ciudad. En el estado de Nueva York es ilegal conducir un auto a más de cincuenta millas por hora, pero si cruzamos la frontera y entramos en el de Connecticut nos encontramos con que lo ilegal es conducir a más de cuarenta y cinco millas por hora. ¿Estaríamos dispuestos a afirmar que no sólo es ilegal, sino también moralmente injusto viajar a cincuenta millas por hora en Connecticut, pero que no lo es, en cambio, en Nueva York? La mayoría de los Estados tienen diferentes leyes sobre el divorcio. Algunos lo autorizan solamente en el caso de adulterio; otros lo permiten casi por cualquier motivo, incluido el de faltar la esposa del hogar común durante sesenta días. ¿Podríamos decir que el divorcio por crueldad mental es injusto en Nueva York, pero no lo es en Nevada? La moral sería verdaderamente cosa extraña si lo que es justo en la orilla derecha de un río fuera injusto en la izquierda, sólo porque discurre una frontera entre Estados a través de su cauce.

c) Las leyes se derogan. Cuando esto ocurre, ¿nos atreveremos a afirmar que lo que era ayer injusto es hoy justo? Si la esclavitud está hoy prohibida por la ley, pero no lo estaba ayer, ¿implicará este cambio que la esclavitud es hoy moralmente injusta, pero no lo era ayer? ¿No era acaso tan injusta ayer como hoy, aunque hoy haya leyes que la prohiben, leyes que ayer no existían? En otras palabras: la ley de ayer permitía algo que era moralmente injusto. Pero si esto es así, la moral y la ley no pueden ser idénticas. Normalmente, la ley se mueve tan despacio que pueden pasar muchos años antes de que algo que nos parece injusto sea prohibido por una ley.

d) Hablamos de leyes buenas y leyes malas, leyes mejores y leyes peores. Esta manera se expresarnos no tendría sentido si justo y legal fueran sinónimos. ¿Consideraríamos moralmente justa la venta de cocaína si la ley que lo prohibe fuera derogada? En realidad, ¿qué interés tendría intentar que una ley fuera aprobada o derogada si las leyes existentes siempre son buenas por definición? Algo que no es todavía una ley ¿no puede ser mejor que algo que es ya ahora ley?

e) Muy a menudo la ley dista mucho de ser clara. Su significado es, en gran parte, cuestión de interpretación, como saben de sobra todos los jueces; y las interpretaciones cambian según los años y los Tribunales. ¿Hasta qué punto la Constitución concede poderes al Congreso para regular el comercio entre Estados? La Constitución concede al Gobierno federal atribuciones para promulgar cualquier legislación necesaria para regular las relaciones entre los Estados. ¿Incluye este poder, por ejemplo, el facultar al F. B. I. para investigar la vida privada de un ser humano cualquiera, en la hipótesis de que vaya a atravesar fronteras de Estados —acción que colocaría a este ciudadano bajo la cláusula de las «relaciones interestatales»— y constituir un peligro público en otro Estado? Según la Constitución —por poner otro ejemplo—, todo el mundo tiene derecho al «debido procedimiento legal», pero todavía no se ha dado respuesta precisa a la pregunta: «¿Cuándo un procedimiento legal es *el debido?*».

4. *La razón.* He aquí un concepto más prometedor. Ahora bien, «razón» es un término desconcertantemente vago. Si alguien nos dice: «Te voy a dar un buen consejo moral: Guíate por la razón», ¿en qué medida sería diferente nuestra conducta futura después del consejo? ¿Qué significaría, en verdad, el consejo? De todos modos, ¿qué es exactamente la razón, según la cual habríamos de guiarnos?

a) Quizá «razón» signifique: «Guíate por el *razonamiento*». En los razonamientos deductivos vamos desde ciertas afirmaciones, que llamamos premisas, a otras afirmaciones que llamamos conclusión. El razonamiento puede ser válido o no válido: válido, cuando la conclusión se deduce lógicamente de las premisas, y no válido, en el caso contrario. (En los razonamientos inductivos basta con que la conclusión alcance un cierto grado de probabilidad en base a las premisas.) Pero todo depende de cuáles sean

las premisas. Podemos llegar lógicamente a cualquier conclusión que queramos, por muy absurda que sea, con tal de que elijamos las premisas adecuadas a nuestro propósito. Por ejemplo:

> Todos los actos realizados a la luz de la luna son justos.
> Este acto fue realizado a la luz de la luna.

Por tanto,

> Este acto es justo.

Este razonamiento es perfectamente válido, puesto que las premisas engendran la conclusión; y, sin embargo, no hay ninguna razón para suponer que las premisas (especialmente la primera) sean verdaderas.

¿Cómo podemos garantizar entonces que las premisas que adoptemos son verdaderas? No lo podemos determinar únicamente por razonamiento, puesto que esto sólo implicaría que empleamos esa premisa como conclusión de una deducción anterior basada en otras premisas, y entonces tendríamos que hacernos la misma pregunta a propósito de *esas* premisas. El razonamiento es muy importante en la Etica —como veremos más adelante—, pero el razonamiento a *secas* no puede determinar la verdad de las premisas, sean éticas o no. Las premisas son la carne —que puede ser saludable o perniciosa— que introducimos en un triturador. La razón se limita a triturar la carne, cualquiera que sea su clase.

b) Pero quizá la palabra «razón» se tome en un sentido próximo a «razonable», y el consejo «guíate por la razón» se reduce a éste: «Haz el acto que en estas circunstancias sea el más razonable». Es posible que este consejo parezca encomiable, pero, desgraciadamente, no es muy útil. Si nuestra compañía hace un gran número de prisioneros y hay escasez de víveres, alguien dirá que lo más razonable que podemos hacer es matarlos. Otro, escandalizado por esta sugestión, replicará que lo más razonable es compartir las provisiones con los prisioneros, aunque los más débiles de entre los soldados y los prisioneros mueran. Nos preguntan entonces nuestra opinión y contestamos: «Hagamos lo razonable». Estamos constantemente imponiendo nuestros criterios morales a los demás con la frase «Esto es lo razonable», pero ¿cómo va este consejo a facilitar el dirimir controversias acerca de qué acto particular *sea* el más razonable?

c) Quizá resulte entonces que el consejo citado equivale a «Sigue aquella clase de acción que pueda ser defendida con las mejores *razones a su favor*». Esa interpretación suena todavía mejor, y probablemente no exista nadie que desee negar que el acto que debemos realizar es el que esté más en consonancia con la razón. Pero de nuevo surge la pregunta enojosa: «¿Cómo habremos de determinar cuál es ese acto?». Se pueden presentar argumentos para apoyar los dos aspectos de la cuestión y cada uno dirá que sus razones son las mejores. ¿Qué habremos de hacer entonces?

En cierto sentido, puede considerarse el resto de este libro como un intento de resolver este problema. Vamos a estar constantemente considerando no sólo alternativas entre varias acciones, sino *razones* en pro y en contra de ellas. Como veremos más adelante, las diferentes teorías dan justificaciones distintas acerca de cuáles sean las razones mejores. Habremos, pues, de esperar a ver lo que tienen que decirnos esas teorías. Hasta que no hayamos rellenado con algún contenido específico el principio general: «Ejecuta el acto que cuente con las mejores razones» este principio será demasiado vago para poder sernos útil.

5. La conciencia. «Haz lo que te dicte tu conciencia —se oye decir frecuentemente— y lo que te dicte, sea lo que fuere, será lo justo».

Pero el asunto no es tan sencillo. Las conciencias de personas diferentes dan veredictos notablemente distintos, según sean las educaciones y los temperamentos. ¿Qué ocurre si mi conciencia me dice que es injusto suprimir una vida humana, incluso la de un enemigo, y la conciencia de otra persona le dice que en determinadas circunstancias es lícito matar? Los estudiosos superficiales de *Hamlet* consideran que le atormentaba la conciencia ante el pensamiento de asesinar a su tío y que ésta fue la razón por la cual no lo hizo; pero el hecho es que la conciencia atormentaba a Hamlet *porque* no fue capaz de cometer el crimen que le redimiría del sagrado deber de la venganza. Sin embargo, no todas las conciencias aprueban tales actos de venganza; el veredicto de muchas conciencias es que la venganza es siempre injusta.

En general, lo que la conciencia de una persona aprueba depende de cómo haya sido educada. Cuando éramos niños recibimos ciertas instrucciones de nuestros padres, y en nosotros brotan

sentimientos de culpabilidad si no hacemos las cosas que nos han enseñado a hacer. Dado que las instrucciones paternas varían considerablemente según las familias y las culturas, lo que la conciencia de los hijos aprueba o desaprueba varía en consonancia. Es cierto que muy frecuentemente la gente supera sus conciencias primitivas. Niños que aprendieron a considerarse culpables si robaban algo pierden más adelante ese sentimiento de culpabilidad cuando se ganan la vida por sus propios medios. Puede ocurrir que nos punce la conciencia si hacemos ciertas cosas —como comer carne de cerdo— que aprendimos a no hacer, aunque ya no las consideremos injustas. Pero parece ser que entre los adultos existe tanta variación en lo que «les dictan» sus conciencias como entre los niños.

No existe, probablemente, en la Historia ninguna clase de crimen que no haya sido absuelto por las conciencias de un gran número de gentes. Se ha quemado en la hoguera a seres humanos, se les ha hecho morir de frío, se les ha cocido en hornos o se les ha arrojado a los leones, y todo ello plenamente sancionado por la conciencia y con la firme convicción de que, si no se obraba así, se estaba faltando a los deberes más sagrados. Se ha afirmado, a veces, que estas gentes supieron constantemente que estaban obrando mal; se recrearon en sus impulsos sádicos y criminales y los disfrazaron bajo el manto del deber y de la conciencia. Indudablemente, esto ha sido, a veces, cierto. Pero no tenemos ninguna prueba de que haya sido *siempre* cierto, y sí muchas pruebas de lo contrario. Muchos de los que quemaron en la hoguera a otros semejantes, a causa de sus creencias heréticas, estaban convencidos sinceramente de que tenían que hacerlo por un deber sagrado, incluso violentando sus instintos humanitarios; ciertamente, pensaron que arder durante unos pocos minutos era poca cosa comparada con el fuego eterno del infierno; más aún: existía la probabilidad de que las víctimas se arrepintieran a las puertas de la muerte y los espectadores podrían así aprender una lección ejemplar y abstenerse de pecar. Es posible, por supuesto, que algunos de los jueces fueran unos sádicos que se solazaban ante la vista de seres humanos que morían abrasados, y que toda su cháchara sobre el deber fuera sólo una racionalización. Pero no podemos acusar de esto a todos ellos. Nos está permitido pensar que obraban injustamente, pero no podemos dudar de su sinceridad ni del

hecho de que esas acciones contaran con la plena aprobación de sus conciencias. En realidad, estaban convencidos de que se trataba de un deber sagrado, si bien desagradable, que Dios les exigía.

Podrá decirse que esa argumentación no es concluyente puesto que todavía no hemos demostrado que sea injusto quemar gente en la hoguera o arrojarla a los leones. Es cierto: lo que hemos hecho hasta ahora es intentar demostrar que *si* creemos que hacer esas cosas es injusto, y *si* la conciencia aprobó esos actos (como de hecho los aprobó), entonces no resulta posible que la conciencia esté siempre en lo justo.

Muchos replicarían a esto: «*Sus* conciencias les decían que era justo que *ellos* hicieran estas cosas. *Nuestras* conciencias nos dicen que es injusto que las hagamos *nosotros*. ¿Dónde está la contradicción? *Es posible* que unas y otras estén en lo cierto. Quizá era justo para ellos e injusto para nosotros». Más adelante discutiremos este punto de vista, bajo el epígrafe de «Relativismo». Bástenos por el momento observar que muy a menudo las conciencias de las personas les dictan mucho más que esto. A muchos pacifistas, por ejemplo, la conciencia les dice que no solamente es injusto que ellos supriman una vida humana, sino que es injusto que lo haga *cualquier otra persona*. Y si una conciencia se opone al homicidio en todas las circunstancias, y otra lo aprueba en ciertos casos, seguirá habiendo conflicto entre los veredictos de ambas.

Existe, sin embargo, otra maniobra posible: «Me refiero, por supuesto, a una conciencia *ilustrada*, no a una conciencia cualquiera. A la conciencia, efectivamente, se la puede descarriar con facilidad, pero cuando ha emergido de un estado de ignorancia a otro de ilustración es un guía infalible para discernir lo justo y lo injusto. Los dictados que debemos seguir son únicamente los de una conciencia ilustrada».

Existe una objeción a este argumento y es que se trata de una petición de principio. ¿Cómo podremos determinar quién es el que tiene una conciencia ilustrada? Todos tendemos a pensar que nuestra propia conciencia es ilustrada y que las conciencias de todos los que discrepan de nosotros no lo son. «Una conciencia ilustrada» se convierte en la práctica en «una conciencia que esté de acuerdo con la mía.» ¿Cómo haremos para encauzar la disputa entre los varios aspirantes al título de «conciencia ilustrada»? ¿Existe alguna superconciencia que actúe de Tribunal Supremo

ante las reivindicaciones en conflicto de las conciencias individuales rivales? Y si esto es así, ¿qué haremos si dos personas pretenden a la vez estar en posesión de esta superconciencia? ¿Existirá una super-superconciencia para arbitrar entre ellas? ¿Y según qué criterio habrá de hacerse este arbitraje? Podríamos seguir hasta el infinito con preguntas de este tipo.

La referencia a una superconciencia puede llevarnos a esta otra idea: «Tu conciencia es la voz de Dios dentro de ti». Se afirma a veces que la conciencia deriva su autoridad de su origen divino; se debe seguir la voz de la conciencia, no porque sea conciencia, sino porque es la voz de Dios.

Esta pretensión traslada el argumento del epígrafe «Conciencia» al epígrafe «Revelación». Porque ahora la afirmación es que el criterio de la autoridad moral es la orden de Dios, y que se debe obedecer a la conciencia solamente en tanto en cuanto es de hecho la voz de Dios; no hay por qué obedecer a una conciencia que no fuera verdaderamente la voz de Dios. Así pues, pasamos de la Conciencia a la Revelación.

6. Revelación. El punto de vista más difundido —por lo que se refiere a los criterios de lo justo y lo injusto— es que Dios ha decretado ciertos mandamientos que nosotros deberíamos obedecer. La conciencia sólo viene en segundo lugar, en su función —por lo menos, según algunos —de manifestación de Dios que se dirige a nosotros. Sin embargo, mucha gente que cree que Dios habla infaliblemente estará dispuesta a admitir que la conciencia *no* habla con infalibilidad; esto es, que se puede confiar en la conciencia cuando sus dictados estén de acuerdo con los de la Revelación, pero que —cuando no lo están— nuestro guía debe ser la Revelación y no la conciencia. Puede ocurrir que la conciencia de un hombre discrepe de la de otro; la Revelación, en cambio, habla con voz única. Las conciencias pueden contradecirse entre sí, pero es altamente improbable que Dios se contradiga a Sí mismo.

Esta afirmación, aunque parezca muy simple, contiene varios puntos conexos que han de ser discutidos por separado y no podemos realizar un análisis exhaustivo de todos ellos en este breve capítulo. «¿Por qué debemos obedecerla?» será estudiada en el capítulo cuarto, pero desde ahora podemos hacer algunas observaciones sobre esta afirmación de que la Revelación sea el cri-

terio adecuado para juzgar los problemas de lo justo y lo injusto.

a) Sobre la pretendida Revelación en sí misma existe una dificultad. Probablemente lo que tenemos que considerar como infalible es la Revelación *verdadera* y no las muchas pretendidas revelaciones que también existen. El creyente en una verdadera Revelación debe condenar como fraude a todas las demás. La mayoría de los creyentes en la Revelación no creen, por ejemplo, que Joseph Smith recibiera la voluntad revelada por Dios desde el cielo en una tabla de oro, y, sin embargo, los mormones devotos creen en ello. ¿Cómo habrá de determinarse que una de estas Revelaciones, y sólo una, es la auténtica? Todo depende de esta elección. Pero ¿cómo hacerla? Este es un problema delicado, y en un libro de Etica no nos es posible dedicar el espacio necesario para considerar los problemas epistemológicos que ello implica. Pero si el criterio moral está en la Revelación —en la *única verdadera* Revelación (y cada una de ellas contradice a las demás en algunos puntos)—, entonces tendremos que encontrar el medio de descubrir cuál es la verdadera. El cristianismo, el judaísmo, el islamismo y otras muchas religiones pretenden, todas ellas, poseer la única y verdadera Revelación. Será necesario discernir de un modo o de otro estas pretensiones contradictorias antes de que podamos seguir adelante.

b) Incluso si hubiéramos llegado a un acuerdo sobre cuál de las pretendidas Revelaciones es la auténtica, no por ello dejarían de planteársenos problemas. Existe también el problema de interpretar las afirmaciones —muy a menudo vagas y crípticas— que contienen cada uno de los libros inspirados. ¿Nos viene impuesto el pacifismo por el mandamiento «No matarás»? La mayoría de los cristianos no lo piensan así, aunque algunos crean en ello; y los que no opinan así discrepan en cuanto a las circunstancias en las que sea lícito matar. Si la salvación eterna depende del cumplimiento de los mandamientos resulta más importante que nunca saber exactamente a qué clase de actos deben aplicarse. Y, sin embargo, sobre este punto la controversia es interminable.

c) Así pues, las pretensiones de la Revelación no pueden ser zanjadas de un modo simple. Hemos considerado ya dos dificultades: ¿qué Revelación? y ¿qué interpretación? Pero hay otro problema que a primera vista puede parecer tan trivial y tan académico que no valga la pena analizarlo. Cuando recurrimos a la

Revelación como base de la autoridad moral, ¿queremos decir que un acto es justo porque Dios —según lo revelado en un libro sagrado— lo manda, o que Dios lo manda porque es justo? Mucho depende de cuál de estas dos alternativas escojamos.

Consideremos la primera: si un acto es justo simplemente porque Dios lo manda, y por ninguna otra razón, entonces cualquier cosa que Dios mande será *ipso facto* justa. Si Dios ordena la matanza de 10.000 cananeos que, aparentemente, sólo habían cometido el crimen de vivir en una tierra que deseaban ocupar los israelitas, entonces era justo matar a esos cananeos, y la cuestión queda zanjada. Es cierto que uno puede creer que Dios no manda cosas tales, aunque haya por lo menos una pretendida Revelación que dice que Él lo mandó; pero la cuestión no es si Dios mandó esto o no, sino que, *si* lo mandara (según esta interpretación), sería justo. Un mandamiento, cualquiera que fuere su contenido, incluso aunque supusiera torturar a miles de seres humanos, sería justo con tal de que Dios lo ordenara de acuerdo con la Revelación verdadera.

Podría argüirse, por supuesto: «Yo no aceptaría como verdadera una Revelación que diga que Dios mandó semejantes cosas. Buscaría entre las pretendidas Revelaciones hasta encontrar una que contuviera los mandamientos morales que me parecieran más humanos, misericordiosos, edificantes y nobles. Y aceptaría como verdaderamente revelado a cualquier «libro sagrado» que los contuviera en un mayor grado». Ahora bien, esta manera de razonar sería un procedimiento de lo más curioso. Esa persona aceptaría como auténtica una Revelación porque resultaba estar de acuerdo con sus propias concepciones morales. Pero esto no es en absoluto lo que postula nuestra primera alternativa. Nos dice, más bien, que deberíamos examinar cuál es la Revelación verdadera —esto, posiblemente, tendría que ser descubierto con *otras* bases, tales como: «¿En favor de cuál de ellas existen más pruebas?»— y entonces deberíamos aceptar como verdaderos a los mandamientos morales que contiene, *independientemente de cuál sea su contenido*. Lo que Dios ordena según esa Revelación puede estar o no de acuerdo con lo que pensábamos previamente: si no lo está, mala suerte; porque tendremos que aceptarlo *precisamente porque* es Dios quien lo ordena. Si *primero* buscamos un Código moral en armonía con el nuestro propio, y *después* elegimos,

sobre esta base, la «verdadera Revelación», estaremos aceptando esa Revelación no porque sea Revelación, sino porque está de acuerdo con lo que ya creíamos, lo cual es una razón muy diferente. ¿No será un círculo vicioso afirmar, primero, que deberíamos aceptar un conjunto de reglas morales porque Dios las ordena y no por otra causa, y decir —después— que este «libro sagrado» debe contener los mandamientos de Dios porque contiene concepciones morales que coinciden con las nuestras? Si teníamos ya las concepciones antes de ir en busca de la Revelación verdadera, ¿creíamos entonces que eran mandamientos de Dios? Difícilmente podríamos creer esto puesto que, según confesión propia, todavía no habíamos descubierto cuáles eran los mandamientos de Dios: sin embargo, tenemos que haberlo creído, dado que —de acuerdo con otra afirmación nuestra— una cosa no puede ser justa e injusta fuera de una orden de Dios, que es el Ser que la hace justa o injusta. No podemos adoptar las órdenes de Dios como criterio justo y dar luego media vuelta hasta dar con un cierto canon de lo justo que nos sirva para descubrir cuáles son las órdenes de Dios.

Todavía hay que hacer otra observación sobre esta primera interpretación. Nos dice que lo que hace que un acto sea justo o injusto es que Dios lo haya mandado así. Pero ¿qué ocurre entonces con el ateo o el agnóstico —o, simplemente, con el que profesa una religión distinta de la nuestra—, que creen que matar es injusto pero *no* creen que sea opuesto a un mandamiento de Dios? ¿Podemos honradamente decirles: «El único criterio de lo justo e injusto es la Revelación de Dios; y, ya que no aceptáis la Revelación, no podréis tener un criterio acerca de lo justo y de lo injusto»? Después de todo estaríamos obligados a decir que no existe justicia ni injusticia fuera de los mandamientos de Dios; así pues, una persona que no crea en Dios no podrá tener, de acuerdo con esta teoría, ninguna concepción sobre lo justo y lo injusto. «Pero —insiste la persona —yo tengo mis concepciones sobre lo justo y lo injusto aunque no sean concepciones acerca de la voluntad o de los mandamientos de Dios.» ¿Qué podría replicársele entonces? Podría decirse: «Puesto que todas las concepciones de lo justo y de lo injusto son concepciones sobre lo que Dios manda, y puesto que tú no crees en Dios (o, por lo menos, no crees que Dios ordene nada), no tienes *realmente* ninguna concepción mo-

ral en absouto por lo que se refiere a lo justo y a lo injusto». Si la persona es sincera, esa afirmación le resultará muy difícil de aceptar. O también puede decírsele, con mayor coherencia: «Realmente, tienes concepciones sobre lo justo y lo injusto. Lo único que ocurre es que *no sabes* lo que yo sé, es decir, que se trata de concepciones acerca de lo que Dios nos ordena».

Examinemos ahora la segunda interpretación, que afirma: «Dios lo manda porque ello es justo» (que equivale a dar la vuelta a la anterior interpretación). Dios tiene entonces un *motivo* para ordenar algo: a saber, que se trata de una cosa justa. Ahora bien, si esto es así, la justicia de un acto ya no depende de que Dios lo ordene; sería justo aunque Dios *no* lo ordenara o, también, aunque Dios no existiera. Lo que le *hace* justo no es el hecho de que Dios lo ordena; es justo por *otras* razones. En este caso, podríamos realizar el acto directamente por esa razón y no porque Dios lo ordene. Dios, porque es bueno, nos manda que hagamos lo que es justo, pero su mandamiento no es lo que hace justo al acto. Dios nos manda que hagamos ciertas cosas, pero seguirían siendo justas aunque El no las mandara. (Probablemente, un Dios que no fuera bueno nos mandaría cosas injustas.) Si la voluntad de Dios no es lo que determina que las cosas sean justas, sino que sólo nos ordena hacer lo que sería justo independientemente de la acción de Dios, ¿qué es entonces lo que determina lo que es justo? Es posible que de las dos interpretaciones sea ésta la preferible, pero nos obliga a descubrir el criterio de lo justo y de lo injusto más allá de la Revelación.

B. Relativismo

Acabamos de examinar varias normas o cánones que han sido sugeridos por diversas personas; y a lo largo de este libro nos proponemos examinar muchas más. Pero debemos examinar primero una concepción llamada «Relativismo», de la que se cree, en general, que niega la existencia o posibilidad de cualquier norma moral. Cuando se analiza el relativismo se advierte que está disgregado en varias concepciones diferentes.

1. El *relativismo sociológico* consiste, sencillamente, en afirmar que diferentes grupos de personas —tribus distintas, culturas

distintas, instituciones distintas— tienen cánones morales diferentes para calificar a los actos de justos e injustos. En nuestra sociedad, por ejemplo, creemos que es preferible que le cojan a uno robando a que se libre de la captura; pero el joven espartano, que antes de dejarse coger prefería que la zorra robada le desgarrara las entrañas, refleja exactamente la creencia popular de que ser capturado es malo, pero que no lo es el hecho de robar. Los indígenas dobus, de Nueva Guinea, creen que es muy honorable cultivar legumbres, pero que aún lo es más robárselas al vecino. Los antiguos romanos, a diferencia de los cristianos, sentían más respeto por el honor que por la piedad. Perdonaban si con ello conseguían alguna ventaja; en caso contrario, no sentían prácticamente ninguna compasión por sus víctimas —sus prisioneros de guerra, por ejemplo—. Se alababa el valor y no la compasión ni la humildad. Algunas tribus del desierto —como las que vimos en nuestro anterior ejemplo de T. E. Lawrence— consideran un deber sagrado, cuando alguno de los suyos es asesinado o capturado por una tribu rival, capturar y matar (después de largas torturas) a un miembro de aquella tribu, aunque no sea el mismo que cometió la ofensa: para el caso les sirve perfectamente un hombre del todo inocente. Los esquimales creen que es justo matar a los padres una vez que han alcanzado una edad determinada —y, de hecho, los padres esperan que lo hagan— antes que seguir manteniéndolos en sus azarosos desplazamientos.

He aquí otro ejemplo de relativismo sociológico:

> Los peruanos llaman a los indios traicioneros y los consideran como objetos infrahumanos que sólo merecen ser destruídos. Es preciso comprender que los indios no son traicioneros en el sentido implicado, sino que se limitan a actuar convencidos de que lo que están haciendo es justo. «Hacer lo que es justo» se nos presenta como un instinto universal; pero en qué consiste lo justo y en qué lo injusto es algo que difiere según las sociedades y según lo que ellas consideran mejor para la mayoría. Los [indios], al no sentir ninguna obligación para con su tribu, se matan entre sí siempre que están amenazados los intereses de un individuo, y a esto lo llaman «bien»[4].

---

[4] *The Rivers Ran East*, de LEONARD CLARK. Nueva York, Funk & Wagnalls, 1954, pág. 164. Reproducido con autorización del editor.

Así pues, matan con lentas torturas a miembros de su propia tribu si el hechicero ha pronunciado una maldición sobre ellos. Los niños condenados por aquél sufren una muerte lenta, después de ser azotados y marcados con hierros al rojo vivo, a fin de exorcizar gradualmente a los demonios para que el alma, cuando abandone el cuerpo, esté purificada [5].

Existen, por supuesto, muchas diferencias dentro incluso de una misma sociedad. En algunas partes del Sur americano se considera que no sólo es indeseable, sino también injusto dejar que los niños negros se sienten en las mismas aulas que los blancos. Y existen diferencias individuales en una misma ciudad, incluso en una misma manzana: algunos piensan que no es en absoluto injusto llevar a una Compañía de Seguros ante los Tribunales por una falsa reclamación de daños y perjuicios (pagando inclusive a médicos y testigos para que presten falsos juramentos sobre la importancia de las lesiones del interesado), con tal de que no sea demandado un individuo, sino solamente una Compañía; mientras que los vecinos de la casa de al lado ven con horror una conducta semejante y no encuentran ninguna diferencia entre las falsas reclamaciones contra los individuos y las falsas reclamaciones contra las Compañías o las ciudades.

En este sentido, no habrá, sin duda, nadie que condene el relativismo. No haría muy buen papel el filósofo moral que dijera: «Vosotros, los sociólogos y los antropólogos, estáis equivocados en esos pretendidos hechos que alegáis. ¡No son más que una sarta de mentiras!» Los que han vivido entre los dobus y los han visto actuar son los que están mejor calificados para saber en qué creen los indígenas de estas tribus.

Incluso así, el concepto «relativismo sociológico» es ambiguo. Si solamente significa que hay creencias morales propugnadas por un grupo y que no lo son por otro, esto es obvio: es un dato empírico; pero si quiere decir que grupos diferentes tienen principios morales *básicos* distintos, la afirmación puede no ser tan obvia e incluso puede resultar falsa. Es *posible* que grupos distintos estén empleando los mismos principios morales básicos, pero aplicándolos de diferentes modos a situaciones diferentes. Imaginemos dos tribus, cada una de las cuales cree que tiene que hacer lo que

---

5 *Ibíd.*, págs. 56-57.

más favorezca a la supervivencia del mayor número posible de miembros de la tribu. Una de las tribus vive en el desierto y la otra en una tierra muy rica en agua. En la primera se considera que desperdiciar una pequeña cantidad de agua es un grave delito moral que merece incluso la pena capital; en la segunda tribu no existen reglas por lo que se refiere al agua. Este es un ejemplo de relativismo sociológico en el primer sentido; unos creen que desperdiciar agua es injusto y los otros no. Pero no es un ejemplo de relativismo sociológico en el segundo sentido, porque ambas reglas morales ilustran igualmente el mismo principio moral básico: es justo lo que sirve a la causa de la supervivencia. Según esta afirmación, no difieren en absoluto. Lo que es distinto es la aplicación a diferentes circunstancias de un idéntico principio.

Tendremos que creer que lo que le sucedió a Edipo fue injusto, puesto que desconocía los hechos y posiblemente tampoco hubiera podido conocerlos. He aquí, en nuestra opinión, otro ejemplo de relativismo. Pero ¿lo es verdaderamente? Los tebanos pensaban que los dioses se vengarían de toda la ciudad si no se castigaba a Edipo; castigarle —incluso por algo que él no podía haber previsto— era un modo de conjurar la venganza de los dioses: moriría un hombre, pero se salvaría toda la ciudad. Si compartiésemos esta creencia (creencia religiosa, no moral), ¿habríamos también nosotros considerado que era justo castigar a Edipo? Ellos tenían sobre los dioses y el mundo creencias distintas a las nuestras; pero ¿tenían creencias *morales* distintas a las nuestras? No es fácil afirmarlo; no es en absoluto evidente que se pueda aplicar en este caso el relativismo sociológico entendido en el segundo sentido, aunque haya mucha gente propensa a afirmar que sí, porque no distingue en primer término los dos sentidos citados.

Volveremos, desde luego, sobre este punto en capítulos siguientes. Por el momento, señalemos que existen otras cosas conocidas también por el nombre de «relativismo».

2. El relativismo sociológico no es en modo alguno una doctrina ética; intenta describir lo que *son* las creencias morales de la gente; no dice nada acerca de cuál de ellas sea preferible a las demás. Sin embargo, el *relativismo ético* va mucho más lejos; tiene una concepción definida sobre lo justo y lo injusto, y entra, por ello, dentro del campo de la Etica. Según el relativismo ético, si hay dos tribus o sociedades y una de ellas cree que ciertos actos

son justos mientras que la otra opina que esos mismos actos son injustos, *ambas creencias son* justas. La poligamia es justa en las sociedades poligámicas, pero no en las sociedades monogámicas. Así pues, no existe un canon moral de lo justo y de lo injusto: lo que es justo y lo que es injusto depende de la sociedad de la que somos miembros.

Inmediatamente advertimos aquí una ambigüedad. Supongamos provisionalmente que la esclavitud sea justa en una sociedad e injusta en otra —no simplemente porque se piense así (lo cual sería relativismo sociológico), sino porque es realmente así—, que es lo que afirma el relativismo ético. Ahora bien, una persona que profesa esta creencia no tiene por qué ser relativista. Es posible que crea en cierto canon global de justicia, como, por ejemplo, el de la máxima felicidad de las personas en cuestión (estudiaremos esta concepción en el capítulo quinto). En este caso, no es relativista, puesto que tiene un canon en relación con lo justo y lo injusto. Una conducta determinada puede favorecer la felicidad de una sociedad, pero no de la otra, y entonces sería justa en la primera de ellas y no en la segunda; lo que difiere de sociedad a sociedad es la aplicación del principio moral y no el mismo principio. Probablemente, la mayoría de los que se consideran a sí mismos relativistas no lo son, porque creen en un canon moral que se aplica de diferentes modos a distintas sociedades, a causa de las diversas condiciones en las que viven. Con el mismo fundamento podríamos hablar de relativismo de la gravedad porque las piedras caen y los globos ascienden; y sin embargo, ambos acontecimientos son por igual casos de una única ley de la gravedad universal.

Pero supongamos que esa persona cree que no *existe* un canon global, y que varía de sociedad a sociedad lo que es justo y lo que es injusto, sin referencia alguna a ningún principio moral global. Una persona podría perfectamente creer que lo que es justo para un grupo no lo es quizá para otro, y que lo que es justo para un individuo resulta injusto para otro, aunque ello *no* se deba a la existencia de un principio moral global (del cual serían aplicaciones diferentes). A este relativista le costaría mucho justificar el *porqué* de su creencia, pero puede defender esa posición sin intentar dar razones que la avalen. En este caso, se le puede llamar con toda verdad relativista. Ahora bien, tendrá entonces que enfrentarse con ciertos problemas:

a) Si le preguntamos *por qué* una costumbre que es justa en una sociedad es injusta en otra, no podrá aducir ninguna razón. No parece existir ningún principio general del que se deduzca su posición. Este punto flaco —por no llamarle otra cosa— dejará insatisfechos a muchos.

b) El dice: «Lo que es justo en un grupo es injusto en el otro». Pero ¿Qué es exactamente un grupo? ¿Y qué grupo habrá de elegirse? Todo el mundo es miembro de grupos muy diferentes: su nación, su estado, su club, su escuela, su iglesia, su cofradía o su asociación atlética. Supongamos que la mayoría de los miembros de un club piensan que una clase determinada de acción es injusta, mientras que la mayoría de los que con él componen su nación piensan que es justa. ¿Qué pasará entonces?

c) ¿Cuántas personas del grupo —cualquiera que sea éste— son necesarias para que sea realmente injusto un acto al que consideran injusto? La respuesta habitual es: «La mayoría». Probablemente, esto significa algo más de un cincuenta por ciento. Si el cincuenta y uno por ciento de sus conciudadanos considera que el adulterio es injusto, entonces lo será para los habitantes de la nación; pero no lo será si solamente lo consideran así un cuarenta y nueve por ciento. Podemos decir —como mínimo— que esta conclusión es más bien extraña. ¿No puede equivocarse una mayoría? Puede suceder a veces que la concepción de una minoría se extienda hasta convertirse en mayoritaria; ¿era en este caso injusto el acto antes y justo ahora? Es muy fácil decir: «Cazar cabezas es justo en una sociedad de cazadores de cabezas, y si la mayoría de los estadounidenses se volvieran cazadores de cabezas esa actividad pasaría a ser justa para nosotros». Lo mismo puede decirse de actividades como la poligamia, la quema de brujas, las condenas sin juicio previo o el canibalismo. Ahora bien, ¿existe alguna razón para que sea verdadero aquello en que cree la mayoría de las personas?

d) Si lo que aprueba la mayoría de un grupo o sociedad es *ipso facto* justo en esa sociedad, ¿cómo podrá existir el perfeccionamiento moral? Si alguno de los miembros de una sociedad cazadora de cabezas se convenciera de que esta práctica es cruel, bárbara e injusta y se decidiera a compartir estos sentimientos con su jefe, el jefe relativista podría replicarle: «La mayoría de nuestra tribu lo considera justo, así que *es* justo». En una sociedad

en la cual la mayoría defraudara al Gobierno en el impuesto sobre la renta sería justo proceder así, aunque dejara de serlo en cuanto el porcentaje de defraudadores pasara a ser menor del cincuenta por ciento. Si es correcto el relativismo ético resulta, evidentemente, imposible que las creencias morales de una sociedad estén equivocadas porque la certidumbre de la mayoría de que sus creencias son justas demostraría que esas creencias *eran* justas para la sociedad en aquel tiempo. Por consiguiente, la concepción de la minoría tenía que estar equivocada, cualquiera que fuera. No es necesario decir que la mayoría de los que afirman que «en moral todo es relativo» y que se califican a sí mismos de relativistas éticos no se percatan de las implicaciones de su teoría.

3. Existen, sin embargo, otras concepciones posibles. Una de ellas es la que afirma que no existen ni lo justo ni lo injusto y que las palabras «justo» e «injusto» no tienen significado alguno. Difícilmente podría llamarse «relativismo ético» a esta concepción; porque, según el relativismo, lo justo y lo injusto es relativo con respecto a las sociedades y esta concepción afirma, en cambio, que ni siquiera existen lo justo o lo injusto. Es preferible llamarlo *nihilismo ético*, negación de la Etica, «reduciéndola a la nada», suprimiendo de raíz todas las categorías morales. Ahora bien, esta concepción particular es claramente errónea. Existen muchas controversias sobre el significado de los términos éticos y continuaremos con esta controversia en el capítulo undécimo, pero los *empleamos* para dar a entender *algo*. Cuando decimos «asesinar es injusto» no es lo mismo que si estuviéramos mascullando sílabas sin sentido: «asesinar es gluglú» o algo por el estilo. Hasta los niños pequeños confieren *algún* sentido a la palabra y nunca intercambiarían en una frase las palabras «justo» e «injusto». Ni tampoco emplearían «injusto» como sinónimo de «libro» o de «rojo». Las palabras morales significan algo; así pues —cualquiera que sea este sentido—, las palabras lo tienen.

«Pero esto no es lo que yo quería decir —afirmará alguno—. Lo que deseo decir es que palabras como 'justo' e 'injusto' no se refieren a *atributos* de la acción. No existe el atributo de lo justo del mismo modo que existe un atributo de lo rojo.» Cierto que esto puede suceder: no todos los adjetivos son nombres de atributos. (Determinar incluso qué cosas sean los atributos es una cuestión muy controvertida.) Examinaremos esta posibilidad en

el capítulo undécimo. Digamos por ahora que, aunque estas palabras no sean nombres de atributos, distan mucho de no tener ningún significado. ¿Es «amable» el nombre de un atributo? ¿Lo es «aburrido»? Y, sin embargo, esas palabras no carecen de significado.

4. Todavía queda otra concepción: el *escepticismo relativista.* Los escépticos éticos no afirman que los términos éticos carezcan de significado; afirman más bien que no existe ningún medio que permita descubrir a qué cosas se aplican muchos términos: esto es, nadie puede decir con ninguna justificación qué cosas sean buenas o malas, justas o injustas. La gente tiene teorías diferentes, pero nadie está justificado al mantener cualquiera de ellas. Esta es, ciertamente, una posición posible y haremos bien en tener siempre presente el escepticismo ético a lo largo de nuestro estudio. Ahora bien, no existe nada concluyente que podamos decir por el momento sobre ello. Nuestra principal preocupación será presentar varias concepciones teóricas y ver cuáles de ellas están justificadas y en qué aspecto; y nos llevará algún tiempo considerar todo lo que puede decirse a favor o en contra de esas concepciones. No podemos simplemente condenarlas a todas ellas al principio, y decir que nunca estará justificado creer en alguna de ellas. Esta es la clase de cosa que puede decirse *al final* de una investigación, pero no *a priori* desde el principio.

Nos dedicaremos, pues, a la tarea de analizar varias teorías éticas —las presentaremos primero, y después las valoraremos críticamente—. En el capítulo segundo empezaremos con las concepciones menos sistemáticas, es decir, aquellas que no intentan dar una teoría ética *completa.* (Se dice que es completa una teoría sobre lo justo y lo injusto cuando proporciona un principio o criterio para clasificar como justos o injustos a *todos* los actos.) En lugar de esto ofrecen dichas teorías una «visión de la vida» general, o *Weltanschauung*, pero no intentan cubrir todos los detalles de la acción. Más adelante, en el capítulo tercero, empezaremos con un examen sistemático de las teorías éticas que aspiran a ser completas.

Ejercicios

1. Las acciones siguientes se consideran —normalmente— injustas en nuestra sociedad. ¿Cree usted que seguiría considerándolas injustas si

viviera en condiciones sociales o físicas en las que no se las considera injustas? ¿Puede usted pensar en algún principio moral general del cual puedan considerarse aplicaciones las dos reglas (en una sociedad, «Es injusto hacer esto»; en otra sociedad, «Es justo hacerlo»)?

a) El hecho de matar a los padres ancianos de los esquimales porque pondrían en peligro a toda la tribu si hubiera que llevarlos en el largo viaje desde las viviendas invernales a las del tiempo de verano. (Se tardaría más en el viaje al tener que cuidar de los enfermos e inválidos, y el viaje es ya de por sí peligroso para los que están sanos y fuertes.)

b) Las ejecuciones en masa sin juicio, o con una parodia de juicio, en un país que realiza una revolución.

c) Atormentar a pájaros y otros animales cazados a lazo o capturados, por puro deporte.

d) Comer carne humana, suponiendo que nos dará fuerza y virilidad para la próxima cacería.

e) La poligamia en un país en el cual (debido al número de muertos en una guerra) las mujeres superan a los hombres en la proporción de cinco a uno.

f) Las ideas de un hombre pobre que, en vez de ir al médico, piensa que es una mala cosa gastar los ahorros, fruto de tantos esfuerzos, en pagar la asistencia facultativa.

g) El empleo de la tortura para conseguir de los prisioneros de guerra secretos militares.

h) Negarse a comer carne de vaca por convicciones religiosas, incluso si esta negativa supone morirse de hambre.

i) Matar a todos aquellos que no pertenecen a la Raza de los Señores.

j) El Código moral de ciertos estudiantes indigentes, especialmente en relación con los compañeros de cuarto que son más ricos que ellos: cuando tengo dinero, tendré que compartir lo que tenga con mi compañero de cuarto, y cuando sea él quien tenga dinero, deberá compartirlo conmigo.

k) Robar, con tal de que los robados sean enemigos personales, me hayan jugado una mala pasada, o pertenezcan a una clase hostil al pueblo (es decir, la burguesía), pero no robar —por supuesto— a familiares o a amigos.

2. Coja a un grupo de personas que se llamen a sí mismas relativistas (posiblemente, miembros de alguna clase), interróguelos para descubrir a qué grupo y subgrupo de relativistas pertenecen; o bien, descubra si, tras un análisis detenido, se puede aceptar o no que su posición siga siendo calificada de relativista.

3. Procure descubrir entre aquellos de sus amigos que tienen una Etica basada en la religión, si creen que Dios la ordena porque es justa o si es justa porque Dios la ordena. A continuación lea el diálogo de Platón *Euthyphro* a fin de aclarar más aún esta cuestión.

4. Haga un análisis crítico de la concepción formulada en el libro de E. A. Westermarck, *Ethical relativity*.

5. «Las reglas morales de una sociedad tendrían que estar en relación con las necesidades de esa sociedad particular.» ¿Opina usted que esta concepción es relativista? ¿Por qué?

6. Considere a aquellos de sus conocidos que están siempre de acuerdo con la mayoría. ¿Cree usted que 1) se valen de la opinión pública como criterio sobre lo justo, 2) prefieren guardar para sí mismos sus concepciones por timidez o por no discutir, o 3) no piensan en nada en absoluto?

7. He aquí algunos ejemplos literales de situaciones morales, según el libro *Dilemas*, de L. Hatch (Copyright 1931, by Leonard Hatch. Reproducido con autorización de Simon and Schuster, Inc.). En cada uno de los ejemplos pregúntese a sí mismo: 1) ¿Qué haría usted en esa situación?, y 2) ¿Por qué?; esto es, justifique sus respuestas con razones.

a) Es usted médico, especialista de cáncer. Uno de sus pacientes, que es también íntimo amigo suyo, está irremisiblemente condenado. Es seguro que morirá en breve después de horribles sufrimientos. Usted está de viaje por el extranjero. Después de zarpar el barco recibe usted una carta de su paciente informándole que va a suicidarse en una fecha fija porque sabe que ya no le queda ninguna esperanza. Usted está convencido de que dice la verdad y de que una muerte rápida le ahorrará sufrimientos inevitables.

¿Debería usted telegrafiar a la familia de su amigo para que supieran su propósito de suicidarse en esa fecha? ¿O debería usted abstenerse de hacer nada?

b) Usted está empleado en una farmacia y mantiene a una mujer y dos niños gracias a este trabajo, que consiste, principalmente, en preparar medicinas recetadas. Cierto día, al repasar las copias de estas recetas, descubre usted con horror que la muerte misteriosa de un conciudadano hace seis meses tiene que atribuirse a un error que usted cometió al prepararle un medicamento.

Nunca han sospechado de usted y la investigación sobre el caso ha sido ya archivada, pero la viuda del muerto ha quedado envuelta en la sospecha. ¿Debería usted revelar que la culpa fue suya? ¿O debería dejar que pasara el tiempo para que se vaya olvidando todo el asunto?

c) Usted se ha convertido en un asesino en espíritu y en intención. Para ser más exactos, un ejemplar despreciable de humanidad le ha humillado tan injustamente, y tantas veces, y tan cruelmente, que usted está convencido de que hay que acabar con él.

Precisamente en el momento en que ha llegado usted al punto en que sería capaz de matarle sin un solo remordimiento de conciencia, ese hombre *muere* asesinado. Asesinado precisamente en la noche en que usted fue a su casa con ese propósito. Se le ha adelantado otra persona.

Y usted sabe quién es esa otra persona. Y el fiscal sabe que usted lo conoce. ¿Tiene usted el derecho moral de testificar en contra de esa

persona cuyo crimen ha sido una mera anticipación a sus propósitos?

d) Usted es un editor que se enfrenta con la siguiente situación: Una viuda tiene una hija única que piensa que su salud no le permitirá trabajar. Su único interés es escribir poesías. Cree que en este campo le espera un gran porvenir. La madre comparte este punto de vista egoísta y se mata a trabajar para mantener a su hija y a ella misma. Pasan los años. Nadie acepta los versos de la muchacha, que, además, ha caído enferma con una tisis incurable. Su única obsesión es que acepten e impriman algunos de sus poemas en la revista que usted dirige, antes de morir. Esto es también lo que desea para ella su madre.

Uno de sus poemas —irremisiblemente mediocre— lo tiene usted ahora entre las manos, como editor de la revista. La madre viene a verle, le cuenta toda la historia y le suplica que imprima el poema.

Este está, incuestionablemente, muy por debajo de la calidad de la revista, pero publicarlo no pondría en peligro su prestigio.

¿Debería usted obedecer a su primer impulso y publicarlo? O bien, ¿debería reprimir dicho impulso, basándose en que no tiene usted derecho a ofrecer a los suscriptores —simplemente por proporcionarse a usted mismo una satisfacción moral— algo que sabe que no tiene ningún valor?

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LAS SECCIONES 1 Y 2

Antologías sobre Etica

Johnson, Oliver, A., *Ethics: A source book*, ed. rev., Nueva York, Holt, Rinehart, Winston, 1961.

Melden, Abraham I., *Ethical Theories*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1955.

Munitz Milton, K., *A Modern Introduction To Ethics*, Chicago, Free Press, 1958.

Selby-Bigge, Sir Lewis A., *British Moralists*, Nueva York, Oxford University Press, 1897.

Sellars, Wilfrid, y John Hospers, *Readings in Ethical Theory*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952.

Otras referencias sobre Etica

Brandt, Richard, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959.

Broad, C. D., *Five types of Ethical Theory* (1935), Nueva York, Humanities Press, 1960 (Littlefield, Adams).

Carrit, Edgar, F., *Ethical and Political Thinking*, Nueva York, Oxford University Press, 1947.

Dewey, John, *Human Nature and Conduct*, Nueva York, Modern Library, 1930.

Dewey, John, y James Tufts, *Ethics*, ed. rev., Nueva York, Holt, 1932.

EDEL, ABRAHAM, *Ethical Judgement*, Chicago, Free Press, 1955.
EVERETT, MILLARD, S., *Ideals Of Life*, Nueva York, Wiley, 1954.
EWING, ALFRED, C., *Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1953.
FJELD, GUY, C., *Moral Theory*, 2.ª ed. rev., Londres, Methuen, 1952.
GARVIN, LUCIUS, *A Modern Introduction to Ethics*, Boston, Houghton Mifflin, 1953.
GINSBERG, MORRIS, *On The Diversity Of Morals*, Nueva York, Macmillan, 1956.
HARTLAND-SWANN, JOHN, *An Analysis of Morals*, Londres, Allen & Unwin, 1960.
JOSEPH, HORACE W. B., *Some Problems in Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1931.
LADD, JOHN, *The Structure of Moral Code*, Cambridge, Harvard University Press, 1957.
LECKY, W. E. H., *A History of European Morals From Augustus To Charlemagne* (1866), Nueva York, Braziller, 1955.
LEYS, W. A. R., *Ethics For Policy Decisions*, Englewood Criffs, N. J., Prentice-Hall, 1952.
MACKINNON, D. M., *A Study In Ethical Theory*, Londres, Black, 1957.
MANDELBAUM, MAURICE, *The Phenomenology of Moral Experience*, Chicago, Free Press, 1958.
MAYO, BERNARD, *Ethics and Moral Life*, Nueva York, St. Martin's, 1958.
MONTEFIORE, ALAN, *Introduction to Moral Philosophy*, Nueva York, Praeger, 1956.
NELSON, LEONARD, A. System of Ethics, New Haven, Yale University Press, 1956.
NOWELL-SMITH, PATRICK, *Ethics*, Baltimore, Pelican Books, 1954.
PRATT, JAMES, B., *Reason In The Art of Living: A Textbook of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1949.
RASHDALL, HASTINGS, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1924, 2 vols.
SCHLICK, MORITZ, *Problems of Ethics*, Englewood Cliffs, N. P., Prentice-Hall, 1939.
SIDGWICK, HENRY, *The Methods of Ethics*, 7.ª ed., Nueva York, Macmillan, 1874.
SIDGWICK, HENRY, *An Outline of The History of Ethics*, 6.ª ed., Londres, Macmillan, 1931.
STACE, WALTER T., *The Concept of Morals*, Nueva York, Macmillan, 1937.
URBAN, WILBUR MARSHALL, *Fundamentals of Ethics*, Nueva York, Holt, 1930.
WARNOCK, MERY, *Ethics since 1900*, Londres, Oxford University Press, 1960.
WESTERMARCK, EDWARD A., *Ethical Relativity*, Nueva York, Harcourt Brace, 1952.

Nota.—Las fechas entre paréntesis son las de la 1.ª edición.

CAPÍTULO SEGUNDO

Ideales de vida

3. La concepción epicúrea de la vida

¿Cómo debe uno orientar su vida? ¿Cuál es el modo más deseable de vivir? Quizá la respuesta más sencilla a esta pregunta sea ésta: cada uno debe preocuparse únicamente de sí mismo. (Más adelante veremos que esta respuesta puede no ser la más satisfactoria.) A esta concepción se la conoce con el nombre de *egoísmo*.

Pero en su propia vida, ¿qué debería buscar cada persona? La mayoría de nosotros contestaría, probablemente: «Muchas cosas». Sin embargo, la más simple de las respuestas dice: «Una cosa y sólo una cosa: el placer, y en el mayor grado posible». A la concepción de que el placer es lo único que vale la pena perseguir se le llama *hedonismo* (según la palabra griega *hedone*, que quiere decir placer). Así, pues, la primera teoría que examinaremos será esta del hedonismo egoísta.

A. El hedonismo egoísta

Supongamos provisionalmente que uno deba buscar siempre el placer y que sólo deba buscar el propio placer y no el de ninguna otra persona. (Evidentemente, entraría dentro de esta hipótesis el hecho de que experimente placer al proporcionar placer a otros: no porque estos otros reciban placer, sino porque uno lo obtiene cuando lo proporciona a otros.)

Ahora bien, ¿cuándo ha de disfrutarse este placer? En general, existen dos opiniones sobre este punto:

1. *El hedonismo egoísta del momento actual.* Según esta primera opinión, deberíamos hacer siempre, en cualquier instante, aquello que nos vaya a proporcionar el máximo placer en ese momento. Si lo que me va a dar el mayor placer ahora es A, tengo que hacer A; si fuera B, debería hacer B. Obsérvese que esta concepción no nos dice que debamos hacer aquello que *pensamos* que puede darnos el máximo placer, sino aquello que de hecho nos *dará* el máximo placer ahora. Es posible que yo esté mal informado sobre el medio de alcanzar la máxima cantidad de placer para mí mismo. Si esto es así, me corresponde corregir esa mala información lo antes posible, puesto que hacer lo que considero como el mayor placer no me dará, evidentemente (si estoy mal informado) el mayor placer ahora. Si por alguna razón creo que voy a obtener el máximo placer colocando la mano sobre una estufa encendida, sería sensato corregir esta información errónea antes de intentar el experimento; porque es segurísimo que no obtendré ningún placer si lo intento.

Tampoco nos dice esta concepción que debamos hacer lo que más nos *apetece* hacer. Podría ocurrir que deseáramos hacer algo que no nos proporcionara, sin embargo, placer alguno; en tal caso, deberíamos abstenernos de hacerlo aunque nos apeteciera. El objetivo de cada uno de nosotros ha de ser conseguir el máximo de placer para nosotros mismos en el momento actual; si lo que a uno le apetece no coincide con ese objetivo será preciso ajustar los deseos a aquello que nos *producirá* el placer más inmediato.

El placer que se persigue tiene que darse *ahora,* en el presente inmediato. En cada instante yo debería comportarme como si no fuera a haber otro instante posterior. La mayoría de las personas adultas posponen voluntariamente placeres que podrían conseguir hoy, a fin de asegurarse más tarde otros placeres mayores o más continuados; pero a los niños les resulta muy difícil obrar así: a ellos sólo les interesa el *ahora.*

Las personas adultas actúan a veces en consonancia con este principio del placer inmediato, según lo reflejan perfectamente frases como éstas: «Lo que cuenta es el día de hoy, mañana será otro día», y «Comamos, bebamos y gocemos, que mañana moriremos». Y, sin embargo, estas mismas personas siguen pagando los plazos de sus pólizas de seguros de vida y sacrifican muchas noches de juerga para poder comprar un coche nuevo el año que

viene. Ningún adulto, en verdad, obra coherentemente según este principio del placer inmediato. Un niño pequeño puede obrar así porque sus padres le alimentan y le protegen; pero nosotros, si le imitáramos, no viviríamos mucho tiempo, puesto que ello implicaría el no trabajar por el día a fin de conseguir comida para la noche. Incluso aunque yo me considere únicamente a mí mismo, si no hago más que aquello que me da un placer en este momento, realizaré actos que me van a proporcionar gran disgusto —dolor, congoja, tristeza— más adelante. Comer alimentos exóticos me da, sin duda, un gran placer ahora, pero dentro de una hora o dos estaré sufriendo los zarpazos de la indigestión. Gastar el dinero en francachelas me sirve de gran placer esta noche, pero mañana estaré sin un céntimo y no podré valerme. Emborracharse puede ser una experiencia placentera, pero siempre vendrá detrás la «resaca». Es posible que a mí no me *guste* tomar en cuenta todos los momentos que sucederán al momento actual, pero tengo que hacerlo por mi propia conveniencia de mañana.

De hecho, son muchos los mañanas que tengo que considerar. A no ser que estudie mucho y muy intensamente durante un buen número de años, no estaré en condiciones de encontrar un empleo agradable ni de ganar todo el dinero que me hace falta. Si no protejo ahora mi salud, más tarde ya no tendré ni siquiera mala salud. Por muy egoísta que sea, pronto descubriré que el hedonismo egoísta del momento actual no trae cuenta. En innumerables situaciones a lo largo de la vida, el hacer aquello que me proporciona placer en el momento me llevará a una futura incomodidad tan grande que es preciso que abandone el placer actual a fin de evitar la incomodidad futura. Si sólo pienso en el presente ya se encargará el futuro de que entonces no exista el placer para mí. Así está hecho el mundo, y no puedo hacer más que aceptarlo y conformarme, por mi propio interés.

Esta circunstancia ingrata —la de que el placer presente acarrea a menudo futuro disgusto— deshace el embrujo del hedonismo egoísta del momento actual. Hasta los más miopes y egoístas individuos aprenden pronto a preocuparse de su ser futuro. Cuando una persona ha sufrido las molestias de una indigestión varias veces, aprende a renunciar a las comidas fuertes y picantes y a preferir otras menos sabrosas, pero que no tendrán desagradables consecuencias. Después de haber aparcado mal su co-

che unas cuantas veces y de haber sido multado por ello, aprende a buscar los lugares autorizados, por muy incómodo que le resulte perder así el tiempo. Puede ser que no le apetezca conducir con prudencia —es mucho más agradable no fijarse en los peligros de la carretera—, pero, si no lo hace, quizá choque con otro coche y se quede mutilado o muerto en el acto. De este modo aprenden los hedonistas egoístas a no preocuparse exclusivamente del momento presente. Muchos célebres egoístas de la Historia —como, por ejemplo, los que han urdido intrincadas conspiraciones maquiavélicas— han sido enérgicos, y casi heroicos, al renunciar a placeres momentáneos a fin de obtener otros mayores en el futuro.

El hedonismo egoísta del momento presente sólo es rentable bajo estas condiciones: cuando la vida es tan insegura que no parece probable que haya un futuro, o ni siquiera un mañana. Por esto la frase «Comamos, bebamos y gocemos, que mañana moriremos» no es un consejo irrazonable —egoístamente hablando— si mañana *hemos de* morir. No sirve para nada ahorrar dinero para el futuro si no va a haber futuro. Ahora bien, la mayoría de las veces no nos encontramos en tal situación: aunque pueda ocurrir que no vayamos a ver el día de mañana, no *sabemos* que no lo veremos, y lo más probable es que lo veamos. Sin embargo, es perfectamente comprensible que el hedonismo egoísta se difunda siempre que los tiempos son tan inciertos y la vida tan insegura que parece posible que no haya un futuro en el que disfrutar. En tales circunstancias, gran número de personas vivirán únicamente preocupadas por el día de hoy.

2. *El hedonismo egoísta a largo plazo.* Todo aquel que se comporta de acuerdo con el consejo «No te rasques ahora, aunque te pique, porque si no, mañana te picará más» va más allá del egoísmo del momento presente y toma más en consideración su placer o satisfacción a largo plazo que la inmediatamente actual. Ahora bien, la gente varía mucho en su apreciación de este «largo plazo». ¿Hasta qué distancia en el futuro debe calcularse la satisfacción hedonista? ¿Mañana? ¿Por qué no pasado mañana, o la semana que viene, o el año próximo? Las personas que invierten dinero en pólizas de seguros toman en cuenta un plazo más largo que el de un año. Si un hombre debe considerar su futuro, ¿por qué no *todo* su futuro, esto es, su vida entera? Si supiéramos que

íbamos a vivir cincuenta años más, ¿aceptaríamos disfrutar de todos los placeres imaginables durante los primeros veinticinco años a cambio de sufrir y padecer en los veinticinco restantes? Muy pocas personas aceptarían esto. Intentarían tomar en consideración toda la carrera de su vida, en el momento de decidir qué hacer y qué no hacer. (Alguien podría decir: «Durante los primeros veinticinco años disfrutaré hasta la saciedad y después me suicidaré», pero esta solución invalidaría los presupuestos del ejemplo: esto es, los cincuenta años más de vida que se nos garantizan.)

Es propio de la naturaleza humana, sin embargo, representarse más intensamente el presente y el futuro inmediato que el porvenir muy lejano. Lo que queda remoto en el tiempo tiende a difuminarse hasta hacerse insignificante. Lucharíamos más por conseguir cien dólares mañana que por cobrarlos dentro de un año, aunque estuviéramos segurísimos de recibirlos en esa fecha. Mucha gente no es hedonista egoísta del momento presente, pero tampoco pertenece a la variedad del verdadero hedonismo a largo plazo. Por lo general, sus consideraciones de largo plazo —excepción hecha de asuntos tales como las pólizas de seguros de vida— abarcan menos que la duración probable de su vida. Cuanto más remota está una retribución menos les afecta en sus cálculos. Aunque muy pocos se despreocupan del futuro inmediato en beneficio del momento presente —como en el caso de la indigestión— existen muchos que se despreocupan del futuro remoto en beneficio del más cercano. El mismo principio sicológico se aplica, por supuesto, a los castigos futuros. Miles de personas creen literalmente en el fuego del infierno; pero esta creencia no les influye mucho ahora, no porque tengan dudas sobre ello, sino porque el peligro queda muy lejos en el tiempo. Además, nunca han visto a nadie padeciendo este tormento y por ello no aparece ante sus imaginaciones con nitidez.

Existe, sin embargo, otra razón, que no es una debilidad sicológica, sino que está basada realmente en el hecho de que cuanto más remoto en el tiempo está algo, menos probable es que ocurra. Evidentemente, esto no es siempre cierto. Estaríamos, sin duda, dispuestos a apostar que un eclipse, predicho por los astrónomos para dentro de veinte años, se producirá con la misma seguridad que si lo estuviera para la semana próxima. Ahora bien, la gran mayoría de los acontecimientos profetizados para el futuro son

mucho más hipotéticos que los eclipses. Cuando hay un lapso considerable de tiempo entre el presente y el suceso predicho, existen muchas cosas que pueden ocurrir entretanto e impedir dicho suceso. Por esto, la visita de un amigo prometida para mañana es mejor que la que ha prometido para el año próximo. El riesgo que supone un lapso de tiempo es también una buena razón para preferir un beneficio más pequeño ahora a uno mucho mayor para dentro de mucho tiempo. Para entonces el que lo prometió puede haber cambiado de opinión o haberse muerto; aquel a quien se lo prometieron puede no necesitarlo ya, o ni siquiera desearlo, o bien puede encontrarse en otro sitio. En todo caso, el beneficio menor es más seguro. «Más vale pájaro en mano que ciento volando.»

¿Supondrá esto que sea poco razonable hacer planes a largo plazo? Indudablemente, no. Sería estúpido dejar de emplear una parte del sueldo mensual en el Montepío, al menos si los intereses son buenos y la economía estable; porque de este modo se puede estar relativamente seguro de que el día de la jubilación se contará con dinero disponible. Esto, por supuesto, no es absolutamente seguro; antes de llegar a esa edad podemos morir (aunque entonces quedará, al menos, protegida nuestra familia), o la compañía responsable del Montepío puede dejar de existir o declararse en quiebra, o la ciudad quedar arrasada por un cohete termonuclear. Pero, en tanto en cuanto estos amargos acontecimientos no parezcan abrumadoramente probables, es de sabios (egoístamente hablando) renunciar a un pequeño porcentaje de nuestra renta ahora a fin de estar seguros, o relativamente seguros, de que el día de mañana no nos cogerá desprevenidos. En cualquier caso, la mayoría de la gente opina y actúa así. Si siguen vivos, tendrán lo bastante para su vejez; y si todo queda destruido, no les importará gran cosa puesto que no estarán aquí para echarlo de menos. A todos nos parecería imprudente una persona que no ahorrara nada para los días malos especulando con la *posibilidad* de que no llegaran nunca.

¿Cómo calcular y valorar una retribución inmediata en contraste con otra mucho mayor prometida para el futuro? Si nos prometieran cien dólares para mañana o mil para dentro de un año, ¿con cuál de estas dos ofertas nos quedaríamos? A fin de conseguir el máximo beneficio posible, habríamos de multiplicar

el *importe* de la oferta por la *probabilidad* de que ocurra. De este modo, los cien dólares prometidos para ahora mismo son cosa segura, con una probabilidad del cien por cien; pero hay sólo un cincuenta por ciento en favor de los mil dólares dentro de un año. Puesto que el producto en la primera alternativa es cien, y en la segunda quinientos, sería prudente, según nuestros cálculos, desdeñar los cien dólares actuales y optar por la cantidad menos segura, pero mayor. Estos cálculos, por supuesto, no toman en consideración más que la retribución material, que es meramente un aspecto del beneficio. Si nos hace falta urgentemente el dinero ahora y tenemos razones para pensar que no lo necesitaremos tanto dentro de un año, si vamos a pasar doce meses atormentándonos sobre si los mil dólares llegarán o no, o si somos capaces de invertir los cien dólares de ahora con tanta habilidad que nos produzcan más de mil en el plazo de un año, o incluso, simplemente, si disfrutamos con el manejo de dinero, cualquiera de estas cosas o todas ellas pueden decidirnos en favor de los cien dólares de ahora. Lo que el hedonista valora no es el dinero en sí, sino el placer.

La dificultad principal estriba en valorar las probabilidades. En la mayoría de los casos no conocemos hasta qué punto es probable o improbable un acontecimiento, ni nos resulta fácil sopesar el placer de la posesión y el de la manipulación, etc. Muy rara vez podremos asignar un valor matemático a las comparaciones o probabilidades. A menudo nos es posible afirmar que este acontecimiento ocurrirá con tanta o mayor probabilidad que este otro, pero no podemos cifrar la medida en la que será mayor. Nos tropezaremos con esta dificultad una y otra vez, pero la culpa no la tiene la Etica: la culpa es 1) del mundo empírico por ser tan complejo que las consecuencias de las acciones son muy difíciles de descubrir, y —en ocasiones— es incluso imposible; y 2) del estado de nuestros *conocimientos*, que son incompletos, principalmente porque el mundo empírico *es* muy complejo —aunque, por supuesto, según van aumentando los conocimientos estamos en condiciones de predecir, cada vez con más capacidad, lo que va, probablemente, a suceder—. Mientras tanto, y como no somos omniscientes, tendremos que actuar lo mejor que podamos con los conocimientos de que disponemos.

El cómputo de la probabilidad es lo bastante inseguro como

para que, según toda verosimilitud, no se llegue nunca a un acuerdo general sobre ello. Unos se impresionarán tanto con la certidumbre del presente —en contraposición a la incertidumbre del futuro— que, por lo general, cogerán lo que desean en este momento, incluso aunque obrando así se vean privados en el futuro de muchas cosas que de otro modo hubieran alcanzado. «Cobrarán al contado y prescindirán del crédito». En el otro extremo, otras personas se sienten tan penetradas de la necesidad de planificar a largo plazo que adquieren un hábito indisoluble de sacriticar lo que desean «aquí y ahora», a fin de poder disfrutar de paz, de confort y de seguridad muchos años después. Cada uno de estos dos extremos puede acabar en una autoderrota.

He aquí un ejemplo del primer extremo: Un campesino inmigrante ha de cambiar sus costumbres si quiere trabajar en la industria. Tiene que aprender a ser más eficiente, a estar menos dispuesto a gastar la mitad de su tiempo charlando mientras trabaja, y a ser capaz de obedecer las órdenes al momento y con precisión. Y sin embargo, no cambia su modo de ser. El resultado es que le despiden. Su vida pasada ha sido tan insegura que las promesas de mayores retribuciones en el porvenir no le afectan. Acepta la pérdida de un empleo —y, por consiguiente, la pobreza— con resignación y se adapta fácilmente a una condición que ya ha conocido frecuentemente en el pasado. Es cierto que no *necesita* adaptarse en este caso, puesto que podría evitarlo con sólo suministrar ahora un mayor esfuerzo. Pero proceder así haría el presente muy incómodo para él y es incapaz de proyectar su mente hacia el futuro. Así, al no querer decidirse a un esfuerzo relativamente pequeño ahora, hace que sean imposibles grandes beneficios futuros.

He aquí un ejemplo del segundo extremo: Un director de empresa ha dedicado la mitad de su vida a planear, y a superar a sus competidores con el fin de disfrutar de la paz y del lujo en sus últimos años. Ahora que ya ha alcanzado la meta, tiene todo el dinero que pueda emplear en el resto de su vida, y tiene también una úlcera muy grave como resultado de sus esfuerzos. Una conducta inteligente sería no tomarse ahora las cosas tan a pecho y gozar de los placeres por los que ha luchado tanto. Pero, en lugar de actuar así, sigue elaborando planes y empeorando el estado de su úlcera, exactamente igual que si fuera pobre y tu-

viera que empeñarse en una lucha a vida o muerte contra la pobreza a fin de obtener los alimentos suficientes para subsistir. El hacer planes se ha convertido para él en una costumbre tal que aparentemente se le ha olvidado para qué eran los planes.

Amalgamemos ahora estas observaciones en una terminología diferente: la de *medios* y *fines*. Como veremos más adelante, estos términos van a emplearse constantemente en nuestro estudio de la Etica. Mientras sigamos adheridos al egoísmo del momento presente no tendremos que distinguir entre los medios y los fines. Pero solamente en ese caso. En la vida común estamos siempre valiéndonos de *medios* para alcanzar *fines* que perseguimos: estudiamos hoy (medio) para aprobar más tarde el curso (fin); nos sometemos a un tratamiento médico (medio) porque queremos curarnos de nuestra enfermedad (fin). La inmensa mayoría de los actos que realizamos a diario son meramente medios encaminados a la consecución de otras cosas que deseamos. Mientras el mundo sea mundo sucederá esto, puesto que casi todo lo que pedimos a la vida requiere que efectuemos determinadas acciones (medios) si queremos conseguirlo.

El puro egoísmo del momento presente no tendría necesidad de fines para los cuales habría de agenciar los medios, dado que no intenta alcanzar nada en el futuro. Pero, según hemos visto, prácticamente todos los seres humanos intentan alcanzar en el futuro cosas que todavía no tienen. Incluso la persona que espanta una mosca para que no le vuelva a molestar está adoptando un medio presente para un fin futuro.

Ciertas personas tienen solamente una capacidad muy limitada de adoptar medios encaminados a fines futuros. Un estudiante puede desear hacerse médico y ganar los honorarios correspondientes a esta profesión, y no ser, sin embargo, capaz de abrirse camino a través de los largos años de duros estudios y de privaciones económicas que son medios necesarios para tal fin. A otras personas les resulta muy fácil imaginar fines a largo plazo, como, por ejemplo, fundar una gran empresa comercial, pero son relativamente incapaces de disfrutar del presente: para ellos cualquier cosa del presente es sólo un medio. Planear fines a largo plazo cuando el camino hacia ellos es duro y espinoso y supone mucho sacrificio, y disfrutar al mismo tiempo del momento presente «aquí y ahora» sin «jugárselo todo a la misma carta» y sin sacrificar

todo el placer de ahora en aras de algo que quizá no se realice nunca: ésta es la mayor proeza. Probablemente, la mejor solución (cuando sea posible) consiste en elegir fines que uno desea ardientemente, pero cuyos medios son *también* altamente agradables para uno; de este modo, el esfuerzo invertido no será un despilfarro total, en el caso de que no se alcanzara el fin propuesto. Por ejemplo, si alguien desea llegar a ser un brillante catedrático y disfruta con el largo estudio que ello requiere, incluso si no consigue nunca su propósito, habrá gozado de unos años de agradables estudios.

Así, pues, el hedonista egoísta quiere llevar hasta el máximo su placer total, o su diversión. Pero, como para obtener más tarde un placer es, muy a menudo, necesario sacrificarlo ahora, el arte de elevar al máximo nuestro propio placer a todo lo largo de nuestra vida es un arte verdaderamente muy difícil.

B. *El epicureísmo*

Históricamente, la versión más famosa del hedonismo egoísta es el *epicureísmo*, que toma su nombre de su fundador, el filósofo griego Epicuro (342-270 a. de J. C.). Los epicúreos eran hedonistas egoístas racionales que creían que sólo hay una cosa que valga la pena de perseguir, a saber, el máximo placer para uno mismo. Ahora bien, por placer entendían el a largo plazo, computado a través de toda la vida. Los epicúreos condenan a la mayoría de los buscadores del placer porque van en pos de los placeres inmediatos, como la comida, la bebida y el sexo, en lugar de los placeres a largo plazo, tales como la satisfacción estética y el conocimiento. El hedonista egoísta racional toma en consideración no sólo los placeres de hoy, sino los de mañana y los del año que viene. En opinión de los epicúreos, la mayoría de los buscadores de placer cometen dos grandes equivocaciones: 1) buscan aquellas fuentes de placer que proporcionan un placer inmediato, como el alcohol, pero que acarrean a la larga un vasto conjunto de incomodidades, al igual de esos valores bursátiles que dan grandes dividendos un año pero que luego se convierten en papel inútil; y 2) buscan placeres allí donde, a largo plazo, no los encontrarán: por ejemplo, hacen cola para entrar en una sala de fiestas, llena de humo y de gente, que sirve mal a los clientes,

en la que ni siquiera podrán ver a los artistas; los sitios en los que la gente *piensa* que puede encontrarse el mayor placer son a menudo muy distintos de los sitios en los que *de verdad* se le encuentra. Los epicúreos no se oponen a la búsqueda del placer —ni siquiera a la del placer para uno mismo exclusivamente—, sino al modo míope o ciego que la gente emplea para conseguir placer. O bien no sacrifican los placeres a corto plazo a los placeres a largo plazo, y de este modo se engañan a la larga; o bien no examinan adecuadamente las verdaderas fuentes del placer, de tal manera que —incluso si intentan obtener placeres a largo plazo— los buscan a menudo allí donde no pueden ser encontrados, y en premio a sus equivocaciones cosechan una gran tristeza.

La tesis *general* del epicureísmo es el principio de la búsqueda del placer egoísta pero a largo plazo. Tenemos que separar claramente la tesis general de la *específica*, que es la explicación epicúrea de *cómo* ha de conseguirse ese placer a largo plazo para uno mismo. Se puede estar de acuerdo con la tesis general del epicureísmo sin estarlo con la tesis específica. Analicemos ahora esta última.

En lo que se refiere a la tesis específica, la Historia ha sido muy injusta con los epicúreos. La simple mención de las palabras «epicuro» y «epicúreo» traen hoy a la mayoría de las mentes la imagen de un glotón, de alguien que se harta de comer y de beber, o bien de un hombre entregado con delicia a sus apetitos sensuales, o de un ser decadente, enfermo de demasiado refinamiento. Esto es lo que Chaucer entendía cuando (en sus *Cuentos de Cantorbery*) definía a Franklin como «verdadero hijo de Epicuro» y esto es lo que entiende el dueño de un restaurante contemporáneo cuando lo llama «Restaurante Epicúreo». Sin embargo, los epicúreos creían exactamente en lo contrario. Condenaban la vida de relajación sensual y pensaban que se podía alcanzar mejor el placer a largo plazo desarrollando la calma, la emancipación de las preocupaciones o de la angustia, la ausencia virtual de apetitos físicos y una mente cultivada. Estaban convencidos de que los placeres que se consiguen con mayor facilidad y que resultan más intensos en el acto son también los que producen al final mayor tristeza: son trampas, engañabobos. Tanto cuidado pusieron los epicúreos en evitar los placeres momentáneos que pudieran tener

consecuencias desagradables que acabaron yendo hacia un ascetismo total.

En el orden de la comida, por ejemplo, el epicúreo histórico estaba en el extremo opuesto del epicúreo de la imaginación popular que desea más y más manjares exóticos para excitar sus papilas gustativas. Epicuro afirmaba que si uno cultiva la afición por las viandas delicadas se embarca en una nave de la que no es posible salirse, y no encontrará satisfacción a largo plazo, sino una interminable serie de deseos insaciados e insaciables. Cuantas más combinaciones de nuevos sabores intentemos tantas más desearemos; nuestro estragado paladar se habrá acostumbrado de tal forma a manjares excitantes que constantemente buscaremos combinaciones gustativas cada vez más extrañas e imposibles. La Naturaleza acabará por no poder satisfacernos. Además, el hábito se vuelve muy costoso. Si acostumbramos nuestro paladar a las lenguas de pavo real, otros alimentos nos resultarán insípidos en comparación, y tendremos que seguir buscando más lenguas de pavo real y manjares cada vez más exóticos. Obrando así, acabaremos en una total bancarrota o por lo menos padeceremos una ansiedad constante ante la idea de que no haya bastante dinero o bastante cantidad de estos manjares delicados. Más aún: la mayoría de estos platos llevan a la indigestión y a la mala salud si se los consume con frecuencia. Sencillamente, no valen la pena. Es mucho más inteligente no empezar nunca a degustarlos. Afortunadamente —pensaba Epicuro—, los alimentos que son más saludables para nosotros son también los menos caros. Afirmaba que vivía perfectamente satisfecho con queso y agua. No se necesita —pretendía él— nada más para conservar una vida saludable; y se disciplinó a sí mismo desde edad muy temprana hasta alcanzar un punto en el que ya no deseaba nada más.

Epicuro daba consejos análogos por lo que se refiere a la pasión física. Venimos muy fácil y naturalmente a *desear* las satisfacciones sexuales, pero, por una ironía de la Naturaleza, aquello que deseamos con más intensidad, y con lo que obtenemos un mayor placer momentáneo, no es, por lo general, lo que nos proporciona el máximo placer a largo plazo. La Naturaleza nos coge en la trampa: implanta en nosotros ese deseo, juntamente con un alto grado de placer transitorio, y anticipamos con tanta fuerza el placer inmediato que, o bien no pensamos en las conse-

cuencias a largo plazo, o bien realizamos una racionalización y decimos (en contra de nuestro juicio más seguro) que esas cosas nos *proporcionarán* satisfacción a largo plazo. Pero, al entregarnos a estos deseos, cometemos un error; no hacemos más que engañarnos a nosotros mismos. Si nos entregamos a una vida de abandono sexual seremos desgraciados muy pronto. Desearemos siempre más satisfacción de la que podemos tener, llegaremos a desear muchas fuentes de este placer que no están a nuestro alcance, y como resultado sufriremos la comezón de los deseos frustrados. Nuestros gustos acabarán siendo tan superrefinados que nada nos satisfará realmente, y nos enredaremos en una búsqueda frenética, pero inalcanzable. Haríamos bien en no embarcarnos nunca en esta fatal aventura. La Naturaleza nos arrastra a una creciente indulgencia para con nosotros mismos únicamente para frustrarnos y derrotarnos al final.

Aunque estemos casados —pensaba Epicuro—, lo más probable es que no disfrutemos de una satisfacción a la larga. Dos personas no pueden por menos de cansarse mutuamente y buscarán otra compañía, si no abiertamente, por lo menos en secreto. Surgirán entonces los celos, y la fuerza corrosiva de un solo ataque de celos nos puede traer más disgustos y tristezas que la satisfacción que nos dan mil agradables encuentros. Las desgracias, tanto físicas como mentales, que acompañan a las proezas sexuales constantes son incomparablemente mayores que el fugaz y transitorio placer que nos proporcionan esas proezas. La solución es contener sencillamente nuestros deseos al principio, y no emprender nunca el ominoso camino que no puede conducirnos a un destino feliz. Una vez que estamos en marcha por ese camino será preciso satisfacer condiciones cada vez más imposibles o casi imposibles si queremos conseguir siquiera sea un mínimo placer, hasta que, por último, ya no sea posible ni ese mínimo. Sin embargo, una vez que hemos emprendido el camino nos atrae tan poderosamente con promesas y seducción que es casi imposible dar marcha atrás. Lo más prudente resulta aquello que cuesta más inicialmente, es decir, ejercer un esfuerzo considerable de voluntad y no empezar a recrearnos en deseos que solamente pueden llevarnos a un desastre.

¿Qué placeres recomienda entonces Epicuro? En general, los intelectuales y estéticos. No se aplica a ellos el carácter de auto-

derrota que tienen la mayoría de los placeres. El conocimiento requiere un cultivo cuidadoso y un despliegue inicial de esfuerzo; pero, una vez que se ha superado este obstáculo, prácticamente todo son ganancias y no existen pérdidas. En cuanto tengamos el conocimiento estaremos en posesión de una fuente duradera de satisfacción que nada —ni la bancarrota ni el duelo, ni siquiera las enfermedades, sino solamente la muerte— puede arrebatarnos. Estos placeres permanecen, tan pronto como nos educamos a nosotros mismos para disfrutar de ellos; y, a diferencia de los demás, no van seguidos por el dolor y la desgracia. Leer a Homero en el texto original requiere dominar una difícil lengua extranjera, y al principio no disfrutaremos con ello —muchas veces tiraremos el libro al suelo y nos preguntaremos si el esfuerzo vale la pena—. Pero, una vez adquirido, este dominio permanecerá con nosotros y no nos abandonará mientras sigamos ejercitándolo. La primera vez que oímos una sinfonía nos sentimos quizá estupefactos e incluso puede repelernos, pero si seguimos oyéndola más veces obtendremos con ello una experiencia estética que es placentera hasta un punto que muy pocas cosas en la vida pueden alcanzar, y seguiremos pudiendo disfrutar con ella. Estas fuentes de placer son como monedas de oro que no brillan si no se las frota, pero que relumbran cuanto más se las frota. Y tampoco tienen ese encadenamiento al dolor y a la angustia: como son relativamente impersonales no están sometidos a las fluctuaciones de un mercado inestable, o a los caprichos de una mujer que sabe que es deseada y que se valdrá de todos los recursos de que dispone para encelarnos y frustrarnos hasta que la demos lo que ella desea exactamente, y que, después de haber alcanzado sus objetivos, prescindirá de nosotros. Los placeres «superiores» son, a diferencia de los «inferiores» relativamente puros y sin mezcla. No acarrean consigo agonía ni zozobra: son trigo puro sin paja. Por consiguiente, estos placeres «superiores» son mucho más dignos de cultivarse que los «inferiores», aunque estos últimos sean más intensos, más seductores y se pueda disfrutar de ellos más fácilmente al principio.

C. *Comentarios al epicureísmo*

Dejemos sin discutir por el momento las afirmaciones del hedonismo —que examinaremos en el capítulo tercero— y del egoís-

mo —del que nos ocuparemos en el capítulo cuarto—. Asumiendo, pues, la tesis general del epicureísmo (que no es más que un hedonismo egoísta) examinemos sus tesis específicas. ¿Lleva realmente el camino epicúreo al placer a largo plazo, y lleva siempre a él? Esta es, por supuesto, una afirmación empírica y, como todas las de este tipo de carácter general, podría discutirse interminablemente. Podemos, sin embargo, hacer algunas observaciones que nos indiquen la dirección que podría seguir un crítico de las tesis específicas del epicureísmo.

1. A la afirmación epicúrea de que los placeres «inferiores» se derrotan a sí mismos se podría oponer la contraafirmación empírica de que estos placeres «inferiores» no son esas trampas hedonistas para bobos que creen los epicúreos. Los placeres del matrimonio, por ejemplo, están sembrados de peligros: el de perder a la persona amada, el de ver cómo va desapareciendo el afecto con la consiguiente amargura y pena, el peligro de que, al disminuir el amor, la relación conyugal acabe en una tragicomedia de recriminaciones mutuas. Y, sin embargo, a la mayoría de la gente le sigue pareciendo que la empresa vale la pena a pesar de todos estos peligros. La vida de matrimonio en su expresión más lograda puede resultar la más feliz de todas las cosas de que son capaces las personas, e incluso cuando no marcha bien proporciona más placer —o, por lo menos, menos tristeza— que una vida de soledad y sin complicaciones. La mayoría de los matrimonios atestiguará probablemente que, incluso cuando las condiciones son muy inferiores al ideal, siguen siendo más felices que si marido y mujer vivieran separados. Es posible que él sea desgraciado con ella, pero sin ella aún lo sería más.

Lo mismo podría decirse acerca de otras fuentes de placer. Recrearse en la comida y en la bebida presenta esos peligros contra los cuales prevenía Epicuro. Pero estaba tan preocupado en meditar en todas las consecuencias desagradables de la comida y de la bebida que fue demasiado lejos en la otra dirección y acabó aconsejando una dieta tan drástica que resulta absurda e innecesaria, especialmente hoy en día que es posible producir innumerables alimentos a muy bajo precio. Podría sugerirse que la moderación es mucho más digna de ser recomendada que la abstinencia que predicaba Epicuro.

Por tanto, un crítico de Epicuro podría perfectamente decir:

«Aunque los placeres 'inferiores' tengan tan pocas probabilidades de ofrecer ventajas a largo plazo como tú dices, prefiero cultivarlos. Sé que ir en su busca supone riesgos considerables, pero estoy dispuesto a correrlos, e incluso a vivir a veces peligrosamente. Me parece mejor satisfacer mis deseos naturales, aunque sea moderadamente, que negarlos por completo y sentir la paz que da la abstinencia —suponiendo que *sea* paz y no frustración total—. Si para ganar una victoria es preciso marchar a través de un campo de minas (con el debido cuidado), antes que dejar de ganar victorias prefiero cruzar el campo de minas». Los epicúreos esperan que, una vez que conozcamos los riesgos que implica la consecución de esas cosas, ya no nos quedarán deseos de recrearnos en ellas; pero ¿no puede ser mejor aceptar el desafío y seguir adelante, conociendo perfectamente los riesgos? ¿No es preferible tener éxitos —al mismo tiempo, por supuesto, que errores— antes que vivir una vida sin éxitos, sin riesgos, sin errores?

2. Podría también objetarse —a la afirmación epicúrea de que los placeres inferiores son transitorios— lo siguiente: «¿Lo son realmente? El placer de saborear un jugoso bistec es más transitorio que el de oir a Beethoven solamente en tanto en cuanto no podemos mañana comer *ese* bistec y sí podemos oir la misma obra de Beethoven. Pero entonces —si mañana nos ofrecen un bistec exactamente igual al de hoy—, ¿en dónde radica la diferencia?». «El placer 'inferior' cansa más fácilmente», replica el epicúreo. Ahora bien, ¿no dependerá esto de cada persona? Algunos se cansan muy de prisa del arte (si es que verdaderamente lo han disfrutado alguna vez), pero no parece que se cansen nunca de comer o beber o de las satisfacciones sexuales, independientemente del hecho de que necesitan *cierta* cantidad de comida y de bebida para sobrevivir. Si todas las noches cenáramos un bistec y escucháramos la misma obra de Beethoven, ¿de cuál de estas dos cosas nos cansaríamos antes? Es muy posible que de Beethoven. La inmensa mayoría de las personas —incluso quizá la mayoría de los estetas— disfrutarían menos con su pieza musical preferida que con su plato favorito, repetimos ambos el mismo número de veces al mes.

3. «Más aún —continúa diciendo el crítico—: los placeres 'superiores' están en función de la previa satisfacción de los 'inferiores', y no al revés. Y tampoco podemos disfrutar con los

placeres estéticos o intelectuales cuando nos encontramos en una situación de miedo, de terror, de celos o en cualquier otra convulsión emotiva.» (Esta observación, sin embargo, es sólo verdad hasta cierto punto. Cuando estamos en una situación de emoción extrema el goce puede de hecho ser más intenso: recordemos la facultad que tiene la música de 'amansar a las fieras'. Y, por lo que se refiera al hambre, sería realmente muy difícil disfrutar con la música o con el estudio si nos estamos muriendo de inanición; y, sin embargo, algunas de las más grandes obras de arte han sido apreciadas —y compuestas— con un estómago más bien vacío.)

4. También podría objetar el crítico que los placeres «superiores» requieren mucho tiempo. A veces años de preparación, con un despliegue de energía y de trabajo, confusión inicial de la mente y grandes inversiones de dinero. Y el beneficio es incierto. Muy bien puede ocurrir que no disfrutemos con esas cosas después de haberlas preparado: un ejemplo sería el del estudiante al que sus padres envían a la Universidad y que no experimenta con ello ningún placer. Por otra parte, cuando hemos dedicado años de nuestra vida a prepararlos, esperamos de ellos una recompensa mayor: «¡Esto tendría que ser muy bueno!», dice el estudiante que procura disfrutar con el *Cuarteto de cuerda* de Béla Bartók después de haberlo oído varias veces con asombro y frustración. Epicuro pensaba que los placeres «inferiores» son los que ofrecen mayor riesgo, pero podríamos argüir que los «superiores» tienen mucho más riesgo a causa del gran espacio de tiempo a lo largo del cual se encuentra en preparación nuestra capacidad de disfrutar con ellos. Cuanto más alejada del momento actual está una cosa tanto menos cierta es: ¿no se aplicará también esto a los placeres «superiores»? (Digamos de nuevo que éste es sólo un aspecto de la cuestión. Podemos disfrutar con el dominio completo de una materia, pero también podemos haber disfrutado considerablemente mientras estábamos en el camino hacia este objetivo.)

5. La concepción epicúrea de que recrearnos *constantemente* en los placeres «inferiores» produce, por lo general, tristeza (hay excepciones a esta afirmación, sin duda) es verdadera; los que se recrean continuamente necesitan ir al sicoanalista. Sin embargo —podría replicar el crítico—, para muchas personas una complacencia limitada en los placeres «inferiores» tiende a proporcionar

una gran suma de satisfacción que es a veces mayor incluso —a largo plazo— que la que traen consigo los placeres «superiores». Los individuos varían tanto de unos a otros que es muy difícil generalizar; pero ¿no podría afirmarse con toda coherencia que los placeres «inferiores» hacen la vida más agradable que todo el conjunto de placeres «superiores»? El historiador W. E. H. Lecky hizo comentarios muy interesantes sobre esta cuestión, en su *Historia de la Moral europea,* publicada en 1869. Puede ser que exagerara, y puede ser que estuviera equivocado en algunos puntos, pero, en todo caso, sus comentarios son un desafío innegable para los que patrocinan placeres exclusivamente «superiores»:

> Ningún pintor o novelista que deseara retratar un ideal de perfecta felicidad elegiría como modelo a un profundo estudioso... Las condiciones físicas tienen, en general, más influencia sobre nuestro goce que las mentales. La felicidad de la inmensa mayoría de los hombres se ve mucho más afectada por la salud, y el carácter derivado de las condiciones físicas, que por cualquier causa moral o mental; y los sufrimientos físicos agudos paralizan todas las energías de nuestra naturaleza con mucha mayor fuerza que cualquier calamidad mental. Es probable que el americano inventor de la anestesia haya hecho más por la felicidad real de la humanidad que todos los filósofos morales desde Sócrates hasta Mill [1].

6. El crítico podría, por último, observar que los epicúreos, en conjunto, parecen preocuparse más de evitar experiencias que pudieran acarrearles dolor y tristeza que de buscar aquellas otras que les proporcionaran placer. Es como si hubieran identificado al placer con una especie de estado de quietud y de tranquilidad con sabor a vainilla: la ausencia de molestias, y no un goce positivo de algo. Al menos hablan de evitar más que de buscar, de abstenerse más que de hacer. La mayoría de la gente entiende que el placer es un acto positivo y no meramente la ausencia de algo. No es cero, es un número. (Analizaremos más adelante el concepto de placer en el capítulo tercero.)

Existe, sin embargo, un consejo útil expresado por los epicúreos: la advertencia de que no siempre son idénticos lo que deseamos y lo que nos proporciona placer (por lo menos, a largo

---

[1] W. E. H. Lecky, *A History of European Morals* (Nueva York, Braziller, 1955), página 88.

plazo). Es posible que deseemos algo con mucha ansia y que, a pesar de ello, nos vaya a procurar más tarde una tristeza sin fin. No somos jueces competentes de nuestras propias fuentes de placer. Abandonados a nosotros mismos, hacemos habitualmente lo que deseamos hacer en ese momento; pero la Naturaleza nos engaña y lo que deseamos resulta muy diferente a aquello que nos daría un placer, al menos un placer continuado. Los que siguen los caprichos de sus anhelos de placer de cada instante son los esclavos de éstos, porque no consiguen alcanzar las cosas que ellos mismos desean a largo plazo.

D. *El cálculo de los placeres*

Muchos siglos después de Epicuro, el filósofo inglés Jeremy Bentham (1748-1833) intentó un procedimiento exacto para calcular las cantidades de placer. Bentham planeó el llamado *cálculo hedonista* para computar la cantidad de placer o de dolor que resultaría de nuestras acciones. (Bentham empleaba la palabra «dolor» como contrapuesta a placer. Esto es un error, según veremos en el capítulo tercero.) Bentham no era egoísta, puesto que su teoría ética —que examinaremos en el capítulo quinto— exige que tengamos en cuenta los efectos placenteros y dolorosos de nuestras acciones en todos los demás y no simplemente en relación con nosotros mismos. Pero este punto es incidental por el momento. Lo que nos interesa ahora es su esfuerzo por proporcionar un método de valorar los placeres y los dolores, método que puede ser usado por el hedonista, sea egoísta o no.

a) El primer criterio de Bentham es el de la *intensidad* de un placer. Entre dos placeres —siendo todas las demás cosas idénticas— se debe preferir el más intenso; y entre dos dolores —si nos vemos obligados a elegir entre ellos— escojamos el menos intenso.

b) Su segundo criterio es la *duración*. Siendo iguales las restantes condiciones, es preferible el placer que dura más tiempo. Desgraciadamente, los placeres más intensos son normalmente los de más breve duración, y tenemos a menudo que escoger entre un placer breve intenso y uno más duradero pero más mitigado. (Epicuro creía que siempre estaremos justificados si sacrificamos

el placer breve intenso al más duradero y mitigado, pero, como ya hemos visto, esta opinión puede ponerse en duda con todo fundamento.)

c) Existe, además, el criterio de la *certeza de que ocurrirá.* Entre un placer que ocurrirá ciertamente y uno menos cierto tendríamos, evidentemente, que preferir aquél. Lo más probable debe ser preferido a lo menos probable. Pero a veces tenemos que elegir entre un placer más duradero o más intenso que tiene menos probabilidades de ocurrir y otro placer más breve o más mitigado que ocurrirá casi con certeza absoluta. Así pues, es preciso contrapesar los dos primeros factores con el tercero.

d) El cuarto criterio es el de la *cercanía.* Siendo iguales todas las demás condiciones, debemos preferir el placer cercano a aquel que queda lejos, en el futuro. Pero se suscita una interrogación: ¿Los placeres lejanos son menos preferibles *porque* son lejanos, o porque, al serlo, tienen normalmente menos probabilidades de ocurrir? ¿Tenemos que considerar la cercanía como criterio independiente, o únicamente como corolario de la certeza de que ocurrirá? En este último caso, el criterio de cercanía no será, en modo alguno, un criterio independiente.

e) El criterio siguiente es el de la *fecundidad* de los placeres, su tendencia a promover placeres o a conducir hacia ellos. Ciertos placeres, como los sexuales no acompañados por el afecto y confianza mutuos, son menos fecundos que los placeres sexuales que cuentan con esos complementos. Por ello debe preferírseles. Los placeres que llevan a otros placeres han de ser preferidos a aquellos que no conducen a ninguno o a muy pocos.

f) Está, por último, la *pureza* de los placeres, su grado de separación con el dolor. Es evidente que, entre dos placeres, hay que preferir aquel que no contiene ninguna mezcla de delor. (Bentham añadía otro criterio, la *extensión,* es decir, el del número de personas que pueden disfrutar con los placeres. Pero, dado que estamos operando en el campo egoísta —sin considerar a los demás—, no tendremos aquí en cuenta a este factor.)

Resultaría complicado y perfectamente irreal tener siempre presentes estos seis criterios en el momento de decidir cada una de las acciones de nuestras vidas. Pero Bentham dice:

No es de esperar que se realice este análisis con anterioridad a todo juicio moral o a toda operación legislativa o judicial. Es posible, sin embargo, tenerlo siempre a la vista; y en tanto en cuanto el análisis que llevamos a cabo en esas ocasiones se acerque a él, reunirá este proceso las características exactas [2].

¿Le permite realmente a Bentham este cálculo hedonista una computación exacta de los placeres y dolores? La respuesta será ciertamente negativa. El único de sus criterios que puede calcularse con precisión es el de duración: bastará, por ejemplo, con mirar al reloj. La intensidad del placer o del dolor no pueden medirse de ese modo: todo lo que podemos decir es que «éste era más intenso, o mucho más intenso, que aquel otro», y eso es todo. No podemos decir que un placer sea veintitrés veces más intenso que otro, del modo que decimos que duró veintitrés veces más. La cercanía es calculable porque presupone tiempo que es matemáticamente divisible con gran precisión. Los grados de probabilidad (certidumbre o incertidumbre) son muy difíciles de calcular: podemos decir que existe un cincuenta por ciento de probabilidades de que nos vaya a salir «cara» al tirar en alto una moneda, pero hay muy pocas situaciones en las que podamos ser tan precisos. En resumen, el cálculo hedonista es un ideal que no ha sido alcanzado y que no lo será nunca, probablemente.

¿Implica esta improbabilidad que el cálculo de Bentham sea inútil o que sus seis criterios carezcan de valor? En absoluto. Es útil el hecho de haber destacado los seis criterios distintos que pueden tenerse en cuenta antes de actuar. Si se tomara en serio la lista de Bentham no habría, como ahora, tantas personas que actúan temerariamente y cosechan los amargos frutos del dolor y de la aflicción. Existen en la vida diaria muy pocas cosas que puedan valorarse de antemano con gran precisión, pero no por ello resulta inútil la valoración. Puede que sepamos que nos apetezca más un piano nuevo que un aparato estereofónico, pero si le dijéramos a alguien que el piano nos apetece un cincuenta y tres por ciento más, nos miraría sobresaltado.

Existen dos concepciones sobre la imposibilidad de cuantificar los placeres y los dolores. 1) La imposibilidad es únicamente téc-

---

[2] JEREMY BENTHAM, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Muchas ediciones), cap. 1.

nica y con el tiempo podrá solventarse. Del mismo modo a como antaño sólo se podía decir de la temperatura «Hace calor» o «Hace frío» y en cambio ahora, gracias a los termómetros, decimos exactamente el grado de frío («Estamos a 12°»), así también llegaremos algún día a una situación semejante por lo que se refiere a la medida de placeres y dolores. 2) La imposibilidad es inherente y no es técnicamente remediable. Aunque fuéramos capaces de medir con toda precisión la intensidad de ciertas corrientes químico-eléctricas que atraviesan el cerebro (es decir, aquellas conectadas con la experimentación del placer) habríamos únicamente medido la fuerza de esas corrientes y no el placer en sí mismo.

Considerar esta interesante cuestión al detalle nos llevaría al terreno de la epistemología y de la metafísica. Sin embargo, a la Etica no le importa mucho qué alternativa se escoja, puesto que el efecto neto es el mismo: un cálculo hedonista es imposible hoy por hoy. Bien, ¿y qué?:

> Estoy dispuesto a admitir que la noción de un *cálculo* de las satisfacciones y de las insatisfacciones es imposible. Pero no puedo imaginar por qué le puede interesar a un filósofo disponer de él... Nos dicen que no podemos saber qué acciones son buenas y cuáles malas, a no ser que dispongamos de un cálculo de las cantidades relativas de placer y de dolor que nuestras acciones producen en el mundo. Ahora bien, se trata de un argumento bien pobre. En primer lugar, aunque no podamos medir los placeres y los dolores, seguimos sabiendo que ciertos placeres o dolores son mayores que otros. Para saber que nos estamos abrasando vivos o muriendo de frío no nos hace falta un termómetro. Y notamos la diferencia entre un día caliente y un día frío sin tener que recurrir a ese instrumento. Del mismo modo sabe el hombre que algunos dolores son terribles y otros ligeros, algunos placeres grandes y otros pequeños; aunque no puede medir ni los placeres ni los dolores [3].

Bentham no dedujo de sus cálculos ninguna conclusión epicúrea. Su propósito era, simplemente, hacer más preciso el ideal de una valoración del placer, cuidadosa y a largo plazo. Estaba, no obstante, convencido de que —al ser juzgados según *todos* los criterios de su lista— parecería evidente que los placeres de la

---

[3] WALTER T. STACE, *The Concept of Morals*, Nueva York, Macmillan, 1937, páginas 131-132. Reproducido con autorización del autor.

amistad y del afecto, y de los buenos libros, traían más cuenta que los de la bebida y la vida lujosa. Una vez le preguntaron a Bentham: «Con tal de que cause igual placer, jugar a los bolos será tan bueno como la poesía, ¿no es verdad?». Bentham contestó: «Sí, *a condición* de que cause un placer igual (a la larga, etc.)»; pero estaba convencido de que la poesía, en todos sus efectos, directos e indirectos, produce más placer que el juego de bolos. Sin embargo, podría discutirse esta conclusión empírica.

Discípulo de Bentham, John Stuart Mill (1806-1873), tenía tanto interés en que resultara evidente que ciertas clases de placer son *mejores* que otras que añadió un nuevo criterio a la lista de Bentham, el de la *calidad*. Mill afirmaba que los placeres «superiores» —además de ser mayores en duración, fecundidad y riqueza— son también de mejor calidad que los demás. Pero esta característica de ser «superiores» o «mejores» no es fácil de explicar en base al hedonismo oficial de Mill.

> No existe más que una sola respuesta a la pregunta de que entendemos por diferencia de calidad en los placeres o de «qué es lo que hace a un placer más valioso que otro en tanto que placer, como no sea el hecho de ser más grande cuantitativamente». Si tenemos dos placeres —y por uno de ellos sienten decidida preferencia todos, o casi todos, *los que han experimentado a ambos*—éste será el preferible, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral que incita a preferirlo. Si uno de los dos —según aquellos que están familiarizados, con competencia, en ambos —está tan por encima del otro que se le prefiere a sabiendas de que le acompañará una mayor suma de disgustos, y no se renunciaría a él por ninguna porción del otro placer por muy grande que sea, estaremos justificados al adscribir al goce preferido una superioridad en calidad que contrapesa a la cantidad en tal medida que, en comparación, la dejará reducida a muy pequeñas proporciones [4].

Por supuesto, Mill estaba seguro de que los que «están familiarizados con competencia en ambos» preferirían los placeres «superiores».

Sin embargo, este principio «cualitativo» de Mill está considerado por algunos críticos como un desatino: en parte, porque, si algo es (a largo plazo) *menos* placentero y, sin embargo,

---

[4] J. S. MILL, *Utilitarianism* (Muchas ediciones), cap. 2.

mejor, habremos renunciado al placer como único criterio de deseabilidad, y lo que nos quede ya no será hedonismo; y, en parte, porque, en opinión de esos críticos, el principio cualitativo es de todos modos innecesario. Bentham estaba seguro de que, como consecuencia de su lista de factores, ciertos placeres parecerían más dignos de ser deseados que otros, sin necesidad de recurrir a un principio separado de calidad. Afirmar que los placeres «superiores» —además de ser más duraderos, más ciertos y más puros— son también «superiores» según un principio cualitativo, le resultaba a Bentham exceso de equipaje: una manera de complicar y oscurecer innecesariamente la posición hedonista primitiva. Para él, el primer disparo de sus criterios (los de Bentham) daba ya en el blanco al destacar ciertas fuentes de placer como preferibles a otras: ¿por qué entonces emplear el segundo cartucho, el principio cualitativo de Mill?

EJERCICIOS

1. Procure aclarar el concepto de «placer superior» en contraposición al de «placer inferior». ¿En qué categoría cree usted que podrían incluirse los siguientes: jugar al baloncesto?, ¿arar en una tierra muy rica con un arado perfecto?, ¿dar un paseo por el campo?, ¿navegar a vela?, ¿consagrar amor y afecto a otra persona? ¿Piensa usted que se trata de una buena diferenciación a pesar de todo?

2. Redacte unos párrafos defendiendo a los placeres «superiores» contra los «inferiores», o viceversa.

3. Se dice de una teoría moral que es *egoísta* cuando sólo se ocupa del agente y de nadie más. Se dice de una persona que es ególatra cuando está de un modo consciente centrada en sí mismo y es engreída —en general, con un engreimiento agresivo—. ¿Puede ser una persona egoísta y no ser, sin embargo, ególatra? Explíquelo y dé ejemplos de ello.

4. ¿Con cuál de los siguientes puntos de vista estaría de acuerdo el epicúreo? Explique las razones.

a) Nunca debemos conceder ninguna atención a los placeres de los demás.

b) El rey asirio Sardanápalo: «Comer, beber y jugar; no daría yo ni un chasquido de dedos por ninguna otra cosa. Los banquetes que he tenido, los actos lascivos con los que he gozado, las delicias de amor que he disfrutado: todas estas cosas me pertenecen todavía, aunque mis dones divinos hayan ya desaparecido».

c) EDWARD FITZGERALD, *El Rubaiyat de Omar Jayyam:*

Llena, amada mía, la copa que limpia
de pasadas tristezas y futuros temores.
¡Mañana! ¡Bien! Mañana seré
yo mismo con los siete mil años de ayer.

d) Un viejo: «Diviértete mientras eres joven, muchacho; yo ya no puedo, y bien que me divertí cuando tenía tus años. Los demás placeres siempre podrás disfrutarlos más tarde».

5. Valore los criterios de Bentham para el cálculo de los placeres.

6. ¿Opina usted que el «principio cualitativo» de Mill es, por lo que se refiere a la valoración de los placeres, un suplemento necesario del análisis de Bentham? Razone su respuesta.

7. ¿Piensa usted que la cuantificación de los placeres es sólo técnicamente imposible (imposible ahora, con nuestros métodos actuales de medida) o lógicamente imposible («imposible en principio»)? Razone la respuesta.

8. Lea la novela de WALTER PATER, *Mario el epicúreo*, fijándose especialmente en cómo el héroe, Mario, pasa de su religión tribal al epicureísmo y del epicureísmo al estoicismo.

9. Los epicúreos pensaban que las creencias religiosas son un mal, no por ser falsas (aunque también opinaban que lo eran), sino porque tales creencias estorban la tranquilidad y el sosiego de los hombres al obligarles a abandonar los placeres de esta vida por los de la otra vida (que no existe, según pensaban ellos) y porque el miedo al castigo en una vida futura es extremadamente pernicioso para la propia felicidad en esta vida. La mejor expresión de esta concepción puede encontrarse en el gran poema de Lucrecio, *De rerum Natura*. Dé un valor a esta concepción. ¿Se trata de una consecuencia de las premisas de la Etica epicúrea?

(*La bibliografía sobre el epicureísmo está combinada con la que versa sobre el estoicismo, al final de la sección siguiente.*)

4. LA CONCEPCIÓN ESTOICA DE LA VIDA

Oficialmente el *estoicismo* no es egoísta. Sin embargo, lo que le preocupa, en primer término, no es el mundo ni los demás, sino el individuo: cómo ha de encontrar el individuo paz en un mundo agitado.

A. *La ética del estoicismo*

La escuela estoica fue fundada por el filósofo griego Zenón (336?-264? a. de J. C.) y fue llevada desde Grecia hasta Roma,

en donde floreció durante varios siglos de la Era cristiana, paralelamente al propio cristianismo. Su influencia es notoria en muchos escritores cristianos —como San Pablo, por ejemplo— y ha dejado una huella indeleble en el pensamiento occidental. «Soporta tus molestias estoicamente» se ha convertido en un lugar común. Los estoicos tenían una doctrina metafísica muy elaborada; nos ocuparemos aquí solamente de su ética, aunque un estudio completo de la ética estoica queda en algún modo limitado si se le abstrae de sus soportes metafísicos.

Lo que importa en el concepto estoico de la vida es la felicidad y no el placer. (La mayor parte de la gente no distingue debidamente entre los términos «felicidad» y «placer». Procuraremos establecer esta distinción con el mayor rigor posible en el capítulo tercero.) Pero la principal característica de la Etica estoica es la concepción que tenían sus seguidores sobre cómo ha de alcanzarse la felicidad. La felicidad no puede encontrarse en nada de lo que el mundo exterior puede proporcionar: dejarse absorber por el mundo y comprometerse en sus actividades solamente nos lleva al desencanto y a la desesperación. La sociedad está montada de tal modo que no podemos dar con la felicidad si ciframos nuestras esperanzas en el mundo. Cualquier implicación personal en sus asuntos nos producirá pesadumbre al final. La fama, la fortuna, el respeto de los demás hombres incluso, se nos dan un día y se desvanecen al siguiente; y aquel que depende de esas cosas es el más infeliz de los hombres. Nos enamoramos y la persona amada encuentra otro amor o bien es derribada por la enfermedad o la muerte. Nos comprometemos en actividades públicas y nuestros más nobles esfuerzos los frustran enanos que dan en tierra con nuestras más altas metas y aspiraciones. Las esperanzas e ideales de la ardorosa y brillante juventud acaban por morder el polvo, una tras otra. Cualesquiera de nuestras fuentes de placer chisporrotean brillantemente como meteoros un instante y luego se reducen a cenizas y caen en el olvido para siempre, acabando en amargura y en desilusión para aquellos que las codiciaron. «Vanidad de vanidades y todo vanidad.» (El autor del *Eclesiastés* era estoico en un noventa por ciento.)

En este mundo sombrío no existe satisfacción para nuestros más profundos deseos; las satisfacciones que podamos encontrar en el día de hoy se nos desmoronarán mañana. Dado que nues-

tros deseos no pueden encontrar satisfacción duradera en este mundo —y dado que, según creían los estoicos, no hay otro—, nuestro único recurso está en no tener deseos: en suprimirlos hasta que, finalmente, desaparezcan. Si no esperamos nada de este mundo no seremos defraudados, si esperamos mucho tendremos que enfrentarnos con la amargura y la derrota. Se dice a veces que nuestro grado de felicidad estriba en lo que tenemos, dividido por lo que deseamos. La mayoría de nosotros deseamos muchísimo más de lo que tenemos y cuanto más tenemos más deseamos. La solución consiste en *no desear* nada y entonces nunca sufriremos por no tenerlo.

La Naturaleza nos ha equipado con un gran número de deseos insistentes y poderosos: deseos de comida y de bebida, de conquistas sexuales, de fama, de poder, de posesión de los bienes terrenales; todos estos deseos nos llevarán a la ruina si dejamos que la Naturaleza siga su curso y vamos en pos de ellos. La salvación está únicamente en desarraigarlos de nosotros de un modo sistemático, riguroso y sin componendas. Hacer esto exigirá un hercúleo esfuerzo de voluntad, pero hay que hacerlo; porque solamente cuando lo hagamos encontraremos la paz. Y una vez que hayamos conseguido esta paz nada podrá afectarnos: que el fuego o las plagas destruyan nuestras cosechas y nuestras tierras, perezca nuestra familia por una enfermedad, arrebátennos nuestra seguridad y nuestra hacienda los caos económicos o el colapso de nuestra civilización: ninguna de estas calamidades nos conmoverá, porque perder aquello que ya ha dejado de importarnos no puede producirnos sufrimientos. Frente al mundo exterior desarrollaremos en nuestro interior una actitud firme y tranquila, que los estoicos llamaban *apatheia* (literalmente, falta de implicaciones emocionales o sentimientos). Una vez que hayamos desarrollado esta *apatheia* hacia todo lo que existe en el mundo exterior, es imposible que nos hiera nada de lo que en este mundo sucede: ocurra lo que ocurra, tendremos una reserva interior de fortaleza estoica que no nos abandonará. «Haz, mundo, todo el mal que quieras», podríamos decir; y ello no nos perturbará.

Nuestra palabra «apatía» se deriva del griego *apatheia*, pero es una traducción pobre. Decimos de una persona que es apática cuando es negligente, aburrida y despreocupada. El estado de apatía nos trae a la memoria el tedio que a veces producen los *cock-*

tails aburridos. Pero esto no es, en absoluto, lo que los estoicos entendían por apatía. No recomendaban el cultivo del aburrimiento. Antes bien, recomendaban realizar ese acto heroico de la voluntad por el cual arrojamos fuera todos nuestros deseos de tal modo que, una vez desarraigados de nuestra naturaleza, nada de lo que nos ocurra puede afectarnos interiormente. En nuestras mentes asociamos apatía con pereza; pero el estado de *apatheia* estoica no podría nunca alcanzarse siendo perezoso. Por el contrario, requiere exactamente el polo opuesto.

Los estoicos creían que nada de lo que sucede en el mundo exterior, por mucho que pueda afectarnos, es en sí mismo un mal o un bien. El hambre, la enfermedad, las plagas, la guerra, la tortura o, incluso, el derrumbamiento de la civilización no son males. Las únicas cosas buenas o malas están *en nosotros*, en nuestra actitud mental; no en lo que nos ocurre, sino en cómo encajamos lo que nos ocurre. Incluso si, como en el caso de Job, nos vemos privados de todas nuestras posesiones y de nuestros seres queridos, incluso si nos torturan en el potro del tormento, no hay mal alguno en estas desgracias. El único mal está en una inmersión personal en esas cosas que nos haga depender de ellas, preocuparnos por ellas y echarlas de menos cuando las hemos perdido. Esta dependencia personal de las cosas del mundo es el mayor de todos los males posibles, porque es incompatible con la *apatheia*. Pero si nos enfrentamos al mundo con verdadera *apatheia* —negándonos a doblegar ante él nuestra voluntad, ni siquiera por un momento, conservando una calma interior profunda e imperturbable ante todas las cosas— habremos alcanzado entonces el más alto de todos los bienes posibles en la vida. Aunque nuestros cuerpos se vayan repudriendo por la enfermedad y el dolor, esta situación no será un mal mientras preservemos inviolado el *sanctum sanctorum* de nuestras mentes y mientras nuestro espíritu permanezca heroico, inconmovible e inquebrantable.

Podría argüirse que esta concepción es una filosofía para héroes y para mártires. Es, sin embargo, una concepción que brota eternamente dentro de nosotros siempre que el mundo exterior tiene poco que ofrecernos, y todo lo que nos queda es el mundo interior de nuestro propio espíritu. Según van pasando los años venimos a depender de innumerables cosas que están fuera de nuestro propio control: dinero, propiedades, comodidades, otras

personas. Pero, cuando una y otra vez alguien o alguna de estas cosas nos falla, el estoicismo, como una especie de línea secundaria de defensa, nos va diciendo que no deseemos esas cosas en primer término. Nuestro único recurso es confiar en aquello que *está* dentro de nuestro control, dentro de nuestra propia voluntad. Cuando nos hayamos quemado los dedos por el contacto con las cosas del mundo exterior, y especialmente si nos los hemos quemado en muchas ocasiones, ya no buscaremos el contacto con el mundo. Nos esforzaremos con todas nuestras fuerzas en no desearlo, ni al mundo ni a nada de lo que le pertenece, por miedo a quemarnos de nuevo.

Es cierto que esta concepción de la vida discurre en sentido contrario a los impulsos básicos de la naturaleza humana y difícilmente puede ser practicado por muchos miles de personas en su forma pura, original y sin medias tintas. El *estoicismo primitivo* —que acabamos de describir— era tan riguroso y exigente en la supresión total de los deseos humanos que pocas personas —ni siquiera aquellas golpeadas constantemente por la adversidad— podían llevarlo a la práctica: «La esperanza eternamente brota...». Por ello, el primitivo y extremo estoicismo cedió el paso a otro más moderado. El estoicismo extremo nos dice que renunciemos al mundo y a todos los deseos de las cosas del mundo y que extirpemos de nuestra naturaleza tales deseos. El estoicismo más moderado, que lo suplantó gradualmente, atenuó esta exigencia. El estoicismo moderado nos pide que demos nuestra fidelidad primaria a aquel aspecto de nuestra naturaleza que está bajo nuestro control, de tal modo que no vengamos a depender del mundo exterior en ningún modo; el estoicismo moderado nos recomienda cultivar la *apatheia*, el desarrollo de una fortaleza heroica frente a la adversidad y la ruina, el firme propósito de no dejarnos humillar nunca por las circunstancias externas y de preservar nuestra ecuanimidad y nuestra calma interior, suceda lo que suceda. Pero, según el estoicismo moderado, se puede conceder una fidelidad secundaria a ciertas cosas del mundo, tales como la buena comida, la buena compañía y las buenas lecturas, a condición de que nunca acabemos por depender de estas cosas, a condición de que nunca nos acostumbremos a ellas hasta el punto de ser desgraciados cuando nos sean negadas, a condición de que cuando hayamos de prescindir de ellas podamos vivir como

antes, impertérritos por su pérdida. Si podemos mantenernos independientes de las cosas del mundo nos será permitido entonces, de acuerdo con el estoicismo moderado, ser temporalmente indulgente con ellas. El peligro está, por supuesto, en que, una vez que nos hemos acostumbrado a esas cosas, resulte cada vez más difícil prescindir de ellas, y que, cuando nos veamos obligados a prescindir, tengamos que recorrer la misma hercúlea ordalía de desarrollar de nuevo la *apatheia*. Por ello, casi parecería preferible que purgáramos de una vez para siempre de todo deseo a nuestras almas, en lugar de tener que recorrer ese penoso proceso cada vez que el mundo nos frunciera el ceño.

No todos los estoicos, sin embargo, actuaron ni siquiera conforme al estoicismo moderado. El más famoso de todos los estoicos fue el emperador romano Marco Aurelio (121-180 d. de J. C.), cuyo célebre libro *Meditaciones* ha sido durante muchos siglos el manual de la concepción estoica de la vida. El intentó practicar en su vida privada el estoicismo, pero también tenía presente que gobernaba un Imperio compuesto en su mayor parte de personas que no eran estoicas. Al intentar reducir la corrupción política, al instigar medidas humanitarias y al combatir la pobreza y la enfermedad en su Imperio, no se portó, hablando estrictamente, como un estoico coherente. Porque, si no hay nada en el mundo exterior que sea bueno o malo, ni la pobreza ni la enfermedad serán malas: ¿por qué combatirlas, pues? Más aún: debería fomentarse su frecuencia, porque ¿acaso no es la adversidad el mejor caldo de cultivo para la *apatheia?* ¿Por qué despreciar tan deliciosa oportunidad de desarrollar la fortaleza y la calma estoicas ante el infortunio?

Hubo un efecto marginal del estoicismo que merece especial mención. Puesto que todos los hombres nacen con los mismos deseos e instintos —contra los cuales deben combatir constantemente a fin de desarrollar una *apatheia*—, bajo este importantísimo aspecto todos los hombres son iguales. Todos los hombres son hermanos, compañeros de sufrimiento ante el deseo, compañeros de lucha en el mismo combate contra el deseo, combate del cual depende su única esperanza de felicidad. Toda distinción de clase social o de alcurnia es, por consiguiente, irrelevante: el esclavo puede ser tan libre como el rey, si ambos se han liberado de los deseos que hasta entonces hicieron a sus vidas igualmente des-

dichadas. (Los dos estoicos más célebres fueron el esclavo Epicteto y Marco Aurelio.) Los arreos externos de riqueza, posición, fama y fortuna no producen ninguna diferencia. El estoicismo fue la primera doctrina en la historia del mundo que predicó la fraternidad de todo el género humano, y a este respecto tuvo una influencia considerable sobre el cristianismo. En la institución de la esclavitud esta doctrina produjo un efecto interesante. Por un lado, el esclavo era igual que el rey, puesto que las cosas externas —tales como la condición social— no tenían la más mínima importancia. El rey sin *apatheia* era más desdichado que un esclavo con ella. Por otro lado, dado que la posición social no tenía ninguna importancia, no existía ningún incentivo para cambiarla. ¿Por qué agitarse para suprimir una institución que era totalmente irrelevante?

B. *Interpretaciones del estoicismo*

Superficialmente, el estoicismo y el epicureísmo son totalmente diferentes. El epicureísmo es una búsqueda egoísta del placer y el estoicismo requiere la completa renuncia. Y sin embargo, no son tan distintos como lo que estas definiciones aparentan. El epicúreo, como hemos ya indicado, tenía que disciplinarse a sí mismo: puesto que la mayoría de los deseos más inmediatamente urgentes tenían que abandonarse en favor de aquellos más a largo plazo, que en el momento presente aparecen como menos prometedores. Supeditar a los deseos de largo plazo aquellos más inmediatos puede exigir casi tanta autodisciplina como la que requiere suprimirlos a todos. En cualquier caso, ambos cifraban como ideal un estado del ser, en el cual evitar el dolor y la desgracia era más importante que la adquisición y el cultivo positivos de satisfacciones. Ambos recomendaban modos de vida que requerían abandonar aquellas fuentes de recompensa que le hacían a uno depender del mundo exterior, y recomendaban cultivar solamente aquellas cosas que están dentro del control de la voluntad propia. Un lema que encaja perfectamente con ambas doctrinas es: «Aprende a vivir prescindiendo de aquellas cosas que el mundo puede arrebatarte». Uno y otro temían tanto verse heridos por los «dardos y flechas de la afrentosa fortuna» que preferían no

mezclarse en absoluto en los asuntos de la fortuna. Si uno hubiera de deducir cuál es el Código moral de una persona a través de la observación de su conducta día a día, sería en la práctica muy difícil distinguir a un estoico de un epicúreo.

Existen, sin embargo, varios caminos para interpretar la enseñanza estoica; e incluso si esta diferencia de interpretación es anodina en la práctica estoica, importa mucho para la clase de comentarios y de crítica que pueda hacerse a la Etica estoica. Formulémoslo así: ¿Qué consideraban los estoicos que valía la pena conseguir, cuál era el fin para el que sus demás actividades eran medios? Podría interpretarse el estoicismo como la doctrina que, sobre este punto, mantiene cualquiera de las tres concepciones siguientes:

1. Lo único que vale la pena de cultivar es la *apatheia*. No vale la pena buscar la felicidad, aunque pudiera conseguirse en este mundo.

2. Lo que es deseable es la felicidad, pero, dado que el mundo está organizado de modo que la felicidad es imposible en él, es mejor renunciar a conseguirla y cultivar la *apatheia* (que de este modo queda en el segundo puesto) y no luchar interminablemente en esa ciénaga de la búsqueda de felicidad que sólo puede terminar en ruina y amargura.

3. Lo que es deseable es la felicidad, y *puede* alcanzarse, pero únicamente a través del renunciamiento al deseo y no en función de su recompensa. En otras palabras: únicamente a través del cultivo de la *apatheia*.

Según esta tercera interpretación, la felicidad puede buscarse y conseguirse, pero únicamente a través de la *apatheia*. Según las dos primeras, ni siquiera debería buscarse la felicidad, pero las razones son diferentes. Para la primera interpretación la razón sería la siguiente: No busques la felicidad porque no vale la pena buscarla. Para la segunda interpretación: No busques la felicidad porque no la encontrarás.

1. Si se acepta la primera interpretación es difícil replicar a la aspiración estoica como no sea preguntando por qué la *apatheia* es una cosa tan buena de poseer. El crítico podría argüir de este modo: «¿Valdría la pena cultivar la *apatheia* si estuviera organizado el mundo de una manera que pudiera saciar nuestros deseos en vez de frustrarlos?».

Un estoico que apoyara esta primera interpretación tendría que contestar: «Sí. Incluso si existiera un mundo lleno potencialmente de felicidad deberíamos desarrollar la *apatheia* y no la felicidad». «Pero entonces —diría el crítico, y la mayoría de nosotros— el estoico desarrollaría su *apatheia* sin ningún provecho; sus esfuerzos y su heroísmo no tendrían ningún objetivo, y mantenerlos sería trágicamente cómico. ¿Por qué desarrollar la *apatheia* contra los dardos y las flechas de la afrentosa fortuna si la fortuna no es afrentosa? ¿Por qué habría de cultivarse «la *apatheia* por la *apatheia*»? Lo más que puede uno decir es que, en un mundo hostil y frente a deseos que van a ser frustrados de todos modos, debemos sacar el mejor partido posible de una situación mala cultivando la *apatheia* para evitar un desastre. Pero ¿decir que es buena por sí misma? Entre dos mundos, el primero lleno de gentes felices y con una cierta cantidad de *apatheia*, y el segundo lleno de infelices y con la misma cantidad de *apatheia*, según los estoicos no habría ninguna razón para elegir, puesto que ambos mundos contienen la misma cantidad de *apatheia*, que es lo único que vale la pena tener. La mayor felicidad del primer mundo no tendría ninguna importancia en el momento de valorarlos. ¿No resulta esta posición más bien absurda? Y, lo que es más extraño todavía, entre un mundo de mucha felicidad y poca *apatheia*, y un segundo mundo de muy poca felicidad y una gran cantidad de *apatheia*, el estoico se vería obligado a preferir este último. Pero en un mundo en el cual fuera posible un gran nivel de felicidad sin *apatheia*, *¿de qué* serviría toda esa *apatheia?*

2. Veamos, pues, ahora la segunda interpretación del estoicismo: aquella que dice que lo que realmente es deseable es la felicidad, pero que el mundo es tal que resulta imposible alcanzarla. Esta concepción puede atacarse más fácilmente que la primera, puesto que contiene una afirmación empírica: la afirmación de que la naturaleza del mundo hace imposible la felicidad. Muy poca gente estaría de acuerdo con esta afirmación empírica y podría replicar al estoico más o menos en los siguientes términos: Incluso en condiciones externas adversas, como en el caso del agonizante Imperio romano bajo el cual floreció el estoicismo, era, hasta cierto grado, posible la felicidad conseguida con cosas externas. El amor es una buena cosa y vale la pena intentar alcanzarlo, aunque el objeto de nuestro amor pueda más adelante volverse

infiel o caer enfermo con una enfermedad incurable, y morir. El amor es un riesgo calculado, pero la experiencia compensa del riesgo. Es cierto que si uno valora una posesión o una relación personal le resulta mucho más difícil vivir después sin ella. Pero, incluso si tiene que adaptarse a vivir sin ella, haberla tenido, o, al menos, tener el recuerdo de alguna felicidad, sigue siendo preferible a haber vivido siempre sin ella. Las madres que han perdido hijos en la guerra dicen casi siempre que si pudieran volver al pasado, preferirían, antes que no haber tenido nunca un hijo, tenerlo y perderlo. Esto mismo puede aplicarse a los noviazgos y matrimonios que terminan dejándole a uno plantado o divorciado: «Es mejor haber amado y perdido que no haber amado nunca en absoluto». ¿Es mejor no fomentarse la pasión por la lectura por el temor de una futura ceguera que no permita seguir leyendo, o es mejor fomentarse el amor de la lectura incluso aunque exista siempre cierto peligro de quedarse ciego o cualquier otra enfermedad que impida seguir leyendo? ¿Quién no preferiría esto último sin dudarlo ni un momento?

«Sin embargo, el estoico —añadiría nuestro crítico— si quiere ser coherente tiene que preferir lo primero. ¿Estaría justificado al hacer esta elección? 'El que no se arriesga no pasa la mar', dice un refrán popular; pero el estoico tiene tanto miedo de perder, si se arriesga, que se siente obligado a no arriesgarse. Con más justeza todavía que en el caso del epicúreo —que evita solamente *ciertas* satisfacciones de este mundo— podríamos describir al estoico como al hombre que afirma: «Ni aventuras, ni iniciativas, ni errores». Ahora bien, vivir de este modo supone privarse uno mismo hasta de la limitada felicidad que la vida puede ofrecer. Es verdad que cuando uno saca la cabeza fuera, existe siempre algún peligro de que se la corten; y, si ese peligro es considerable, solamente un loco sacaría la cabeza fuera. Pero el estoico no está dispuesto a sacarla fuera ni siquiera cuando el peligro es pequeño, o ni siquiera cuando sea tan insignificante que valga la pena arriesgarse. Si *nunca* salimos de nuestra concha, ¿qué frutos obtendremos de la vida? Nos veremos reducidos a sentarnos en un rincón, espléndidamente aislados, contemplando a los demás jugando en el mundo la partida de la vida, mientras que nos abstenemos de intervenir porque nos asusta la posibilidad de que nos hieran en la partida. Ahora bien, ¿qué es mejor: intervenir en

la partida aunque exista un peligro, o sentarnos en un rincón con un gesto despectivo hacia la partida y los jugadores? Sólo se vive una vez (sobre esto está de acuerdo el propio estoico), y deberíamos incorporar a esa vida una amplia gama de experiencias. Esto implicará que a veces nos veamos defraudados, heridos, frustrados, incluso amargamente; pero por lo menos habremos jugado la partida y conocido el sabor de la experiencia vital, integrando en nuestra marcha sus alegrías y sus penas, en vez de sentarnos en una casa de cristal separados de todo ello. El estoico es un buscador de felicidad tan constreñido que se priva a sí mismo de lo que la vida tiene que ofrecerle, y, por tanto, se hace trampa a sí mismo. Adopta una regla de vida que solamente es aplicable bajo las circunstancias más adversas e insólitas —por ejemplo, cuando a uno le torturan o cuando a uno le asesinan a toda la familia— y la convierte en una máxima universal que ha de ser aplicada a todas las situaciones. Se parece al agoráfobo, que tiene tanto miedo a la calle —porque a veces hay coches que atropellan a la gente— que nunca se arriesga a salir a ella. Resulta ciertamente tan loco como su extremo opuesto, el hombre que, a ciegas y sin pensarlo, se lanza a cualquier situación que le parece excitante, sin pararse a considerar si ello le va a traer la muerte o la mutilación o a enviarle a la cárcel para veinte años».

Este argumento es el tipo de crítica con la que se enfrentará muy probablemente el estoico que sustenta la segunda interpretación: a saber, que es culpable de un error fáctico sobre el mundo al decir que no ofrece ninguna posibilidad de felicidad; está en un error porque el mundo la ofrece. Este error fáctico le lleva, asimismo, a realizar un error estratégico, puesto que se retrae de toda posible situación que suponga inmiscuirse en el mundo, incluso cuando el peligro que amenaza su felicidad sea muy pequeño. Pretende aplicar un consejo, que es útil para unas pocas situaciones algunas veces, a todas las situaciones y en todos los momentos.

Todavía le queda al estoico una manera de replicar a esto. Del mismo modo que su crítico le acusa de cometer una equivocación fáctica sobre el mundo, acusará el estoico a su crítico de cometer una equivocación fáctica sobre el mundo. «Dices que el mundo está hecho de tal modo que es posible en él la felicidad —y no simplemente en plan de una ocasional especulación—,

pero yo, que he experimentado el mundo en todos sus aspectos, lo niego. Estoy de acuerdo contigo en que la felicidad es deseable, pero discrepo de tu optimismo acerca de la posibilidad de obtenerla en un mundo como el nuestro. Permíteme citar la teoría del filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), que, aunque escribió en el siglo XIX, comparte la valoración estoica del mundo y de la naturaleza humana y de su efecto sobre la felicidad del hombre. El hombre, dice Schopenhauer, es una criatura condenada a deseos ilimitados en un mundo que inevitablemente los frustra. Los deseos

... son ilimitados, [sus] aspiraciones inagotables, y todo deseo satisfecho engendra uno nuevo. Ninguna satisfacción posible en el mundo bastaría para aquietar sus anhelos, para fijar una meta a sus infinitas ansias, y para llenar el abismo sin fondo de su corazón. Por ello, consideremos lo que son —por regla general— las satisfacciones de cualquier clase que obtiene un hombre. En su mayor parte, no son otra cosa que el desnudo mantenimiento de esta existencia, arrancado día a día con incesantes molestias y constante preocupación en el conflicto con los deseos, y teniendo a la muerte como última perspectiva. Todo en la vida enseña que la felicidad terrena está destinada a la frustración o a aparecer como una ilusión... La vida de la mayoría de los hombres es breve y llena de molestias. Aquellas personas que son relativamente felices, lo son —en casi todos los casos— sólo aparentemente, o bien, como los hombres de larga vida, constituyen raras excepciones, una posibilidad que tenía que existir, lo mismo que existen los cimbeles. La vida se nos presenta como un continuo desengaño, en las pequeñas cosas como en las grandes. Si ha prometido algo, no cumplirá su palabra, como no sea para mostrarnos cuán poco dignas de ser deseadas son las cosas que deseamos; de este modo somos engañados, tan pronto por la esperanza como por aquello que esperamos. Si ha dado, ha sido para quitárnoslo luego. El embrujo de la distancia nos muestra paraísos que se desvanecen como espejismos tan pronto como nos hayamos dejado ridiculizar por ellos. Así pues, la felicidad reside siempre en el futuro o bien en el pasado, y el día de hoy puede ser comparado a una nubecilla oscura que el viento arrastra sobre la llanura soleada: delante y detrás todo es brillante —solamente ella misma arroja una sombra—. El presente es, por tanto, siempre insuficiente; pero el futuro es incierto y el pasado irrevocable. La vida, con sus pequeñas, grandes, y más grandes desgracias de cada hora, de cada día, de cada semana, de cada año, con sus esperanzas defraudadas y sus accidentes destructores de todos nuestros cálculos, produce con tanta claridad la impresión de algo que por fuerza ha de disgustarnos que es difícil concebir cómo hemos sido capaces de equivocarnos sobre esto y de autoconvencernos de que la vida existe para ser disfrutada

y agradecida, y de que el hombre está en el mundo para ser feliz. Antes por el contrario, esta continua ilusión y desilusión, y también la naturaleza de la vida a todo lo largo de su discurrir, se nos presenta a sí misma como proyectada y calculada para suscitar el convencimiento de que nada en absoluto merece nuestros ímpetus, nuestros esfuerzos y nuestras luchas, y de que todas las cosas son vanidad y el mundo una bancarrota en todos sus confines, y la vida un negocio que no cubre gastos...

La existencia humana, lejos de tener las caractersíticas de un *don*, tiene enteramente las de una *deuda* que ha sido contraída. La reclamación de esta deuda aparece bajo la forma de las ansias apremiantes, los deseos atormentadores y la miseria sin fin asentada a través de esta existencia. Toda la duración de la vida está, por regla general, dedicada a la cancelación de esta deuda; pero solamente se cancelan los intereses. El pago del capital se hace con la muerte. ¿Y cuándo fue contraida esta deuda? En el momento de la procreación [5].

«Los ejemplos de la clase de cosa que tenía presente Schopenhauer —sigue diciendo el estoico— no están lejos. Tenemos hambre y deseamos la comida; pero, tan pronto como hemos comido lo que queríamos, nos cansa la comida y hasta su mismo olor nos repele, hasta que volvemos a sentir hambre y la deseamos de nuevo. Nos enamoramos y el ansia nos desgarra; pero nunca podemos tener al objeto amado y hemos de triturar los años de nuestra vida en la frustración y en la amargura, o bien conformarnos con un buen sucedáneo mientras pensamos en aquello que realmente deseábamos. O bien, si alcanzamos el objeto de nuestras ansias, la satisfacción tendrá una vida muy breve: nos cansamos pronto de ella y nos aburre; es posible que deseemos alguna otra que nunca conseguiremos. Estamos encadenados a una rueda de deseos, deseos que existen solamente para ser frustrados, o que, si son satisfechos, serán remplazados por otros deseos que, a su vez, quedarán frustrados. Deseamos lo que no tenemos, y una vez que lo tenemos, ya no seguimos deseándolo. Y, sin embargo, los deseos —cada uno de ellos más incitante que el anterior— siguen viniendo uno tras otro; solamente la muerte acaba con todos ellos. La fruta del árbol prohibido nos atrae con el deseo, para caer deshecha en polvo y ceniza dentro de nuestra boca. El estado de

---

[5] A. SCHOPENHAUER, *The World as Will and Idea* (Londres, Rontledge & Kegan Paul, 1883), vol. 3, págs. 390-393.

deseo es penoso porque es un estado de necesidad; el estado de saciedad y de plenitud es también penoso porque lo que tenemos ya no lo deseamos. ¿Dónde está la felicidad en todo esto? El único alivio de la rueda de tormento de la Naturaleza es escapar del todo a todo deseo, lo cual, para la mayoría de nosotros, es posible solamente con la muerte.»

Tal es el cuadro que Schopenhauer traza de la vida humana. Pero el crítico lo pondrá en tela de juicio en muchos puntos. Dirá, por ejemplo: «1) El estado de deseo no es necesariamente penoso, ni siquiera desagradable. El hambre extrema es penosa, pero un hambre moderada, llevando consigo anticipaciones de la satisfacción, puede ser perfectamente agradable. No es cierto que toda satisfacción de un deseo presuponga un estado previo de insatisfacción. *Puede* ocurrir que el deleite del estudio haya sido precedido por un arduo deseo, pero muy bien puede ocurrir lo contrario.

»2) Además, el proceso de satisfacer el deseo puede ser agradable. Un estudiante de Medicina puede aspirar a convertirse en un buen doctor, y el alcanzar este objetivo puede proporcionarle felicidad; pero (como hemos indicado anteriormente) esto no quiere decir que no vaya a tener ninguna felicidad mientras está estudiando para ello: el proceso de trabajar con vistas a su objetivo puede producirle tanta felicidad como la que le producirá el obtener el título de doctor. Un filósofo ha dicho: '¡Si me ofrecieras elegir entre la Verdad y la Búsqueda de la Verdad, elegiría la Búsqueda!'.

»Más aún: 3) A menudo la gente *consigue* sus objetivos y experimenta gran felicidad con esto. Tampoco es forzoso que la felicidad se desvanezca; puede ser duradera, tan duradera como la vida. ¿No existen, acaso, muchas personas que han alcanzado al menos algunos de los objetivos de su vida y que no querrían que sus vidas fueran diferentes si pudieran volver a nacer? Es cierto que todo el mundo padece alguna frustración e infelicidad, y nadie puede tener todo lo que desea; pero a veces la infelicidad sirve sólo para acentuar la felicidad y hace más apasionantes las experiencias —en lugar de pedacitos de felicidad (minúsculos, dice Schopenhauer) que actuaran como señuelo para la vasta suma de infelicidad—. Es verdad que en algunos casos el hombre desea a una mujer y se cansa de ella tan pronto como se unen

en matrimonio; pero este mismo cambio —nos explican los sicólogos— puede ser un síntoma neurótico; de todas maneras, dista mucho de ser una regla universal. Existen miles de parejas casadas y felices que continúan siéndolo año tras año y que, desde su experiencia personal, dan un mentís al pesimismo universal de Schopenhauer acerca de las relaciones humanas. A quien les dijera que la felicidad humana no se puede alcanzar, le contestarían: '¡Eso será en tu caso!'».

3. Ahora bien, la anterior forma de argumentar no es concluyente en la tercera interpretación del estoicismo, esto es, en aquella que afirma que podemos ser, en efecto, felices en este mundo, pero que esta felicidad sólo puede conseguirse a través de una renuncia completa a los deseos. (Incluso Schopenhauer dejó abierta esta válvula de escape: la de la felicidad —o, por lo menos, la paz— a través de una completa renuncia del deseo.) El crítico podría decir: «La tercera interpretación hace también una afirmación empírica, y, si queremos refutarla, habremos de hacerlo aportando datos empíricos. Estos datos no están muy lejos. El ser humano tiene ciertas necesidades básicas que no pueden ser negadas o sofocadas sin ocasionar un severo detrimento a su felicidad. La gente puede ser feliz sin ir al cine, puede ser feliz sin tener demasiada riqueza material (aunque de momento no lo consigan, siempre podrán adaptarse gradualmente a ello: '¿Recuerdas qué felices éramos cuando éramos pobres?'), pueden incluso ser felices sin satisfacciones sexuales.

»Pero no es posible deducir que esta gente pueda ser feliz si renuncia a *todos* los deseos, que no exista *nada* de lo cual pueda ser privada sin una pérdida de felicidad. Hay un límite para la adaptación de la gente. Una persona puede entrenarse a resultar indiferente a pequeños grados de dolor, pero no puede entrenarse hasta llegar a ser indiferente a la tortura; el estoico que dice que un hombre puede ser feliz mientras le están dando tormento con tal de que tenga *apatheia* se está engañando a sí mismo, sencillamente. Se podrá entrenar para subsistir a base de pan y agua, pero no a base de palos y de piedras. Existen ciertas cosas de las que no podemos prescindir, por mucho que nos autodisciplinemos, si queremos seguir siendo felices. Es evidente que una persona no puede vivir sin comida y bebida. Pero ¿puede una persona ser feliz sin dar alguna satisfacción al deseo de ser importante, al

deseo de ser Alguien, de ser mirado con respeto aunque sólo sea por una única persona en todo el mundo? Una persona es capaz de aguantar, si ello es necesario, sin satisfacciones sexuales. ¿Puede aguantar en el mismo grado si no cuenta con ningún afecto o consideración o estima de alguna clase: sin que ninguna criatura viviente se interese por él, aunque sólo se trate de un perro o de un caballo? ¿Podemos mantenernos sin ninguna experiencia nueva de cualquier tipo —sin algún excitante, alguna novedad, o algo interesante que nos ocupe las horas— y seguir siendo felices? Pueden darse opiniones discrepantes sobre *cuáles* sean los deseos que pueden permanecer insatisfechos sin pérdida de felicidad, y pueden darse, asimismo, opiniones discrepantes por lo que se refiere al *grado* a partir del cual la felicidad se ve disminuida por la frustración de estos deseos. Pero la felicidad *se ve* perjudicada hasta cierto grado por la negación de estos deseos y se verá perjudicada por mucha autodisciplina que se ejerza». Esta última afirmación es todo lo que necesita probar el crítico de la tercera interpretación del estoicismo. Si es verdadera, entonces el mantenedor de la tercera interpretación está equivocado al decir que el hombre puede autodisciplinarse hasta liberarse de todos sus deseos y alcanzar así la felicidad a través de esta renuncia total.

Por supuesto, el estoico puede poner en tela de juicio estos «descubrimientos» de los sicólogos. Por otra parte, puede hacer una pequeña concesión en un punto: puede admitir, sin abandonar su postura estoica básica, que «un cierto grado de felicidad es posible en este mundo, inclusive fuera de la renunciación total a todo deseo, pero ello pesará menos que la infelicidad». Petrarca dijo: «Mil placeres no compensan de un solo tormento». Consideremos todas las cosas que son precisas para hacer feliz a una persona, aunque sea por poco tiempo: un cierto nivel de salud física, amigos, afectos, mínimo vital para poder vivir sin angustiarse por el día de mañana; e incluso con toda esta buena fortuna una persona puede ser desgraciada. Y basta con que algo se deteriore y ya es uno infeliz. Imaginemos una persona rica y sin ningún problema de necesidad, con familia, con amigos y con éxitos, que siente un fuerte dolor de muelas. Esta única incomodidad es suficiente para estropearle la felicidad derivada del resto. O bien, una persona con dinero y con salud y vitalidad y amigos, al que

todo el mundo tiene envidia; y, sin embargo, puede ocurrir que sea desgraciado únicamente por una sola cosa: su hijo es un bohemio. La felicidad, en las raras ocasiones en las que se presenta, requiere un equilibrio de condiciones tan precario que no dura por mucho tiempo.

Todas las cosas de la vida reunidas no podrían hacer feliz a una persona; pero todos los males juntos no le harían desgraciado; y uno cualquiera de ellos (¿y quién puede sentirse libre de todos?) —más aún la ausencia de un bien (¿y quién puede poseerlos todos?)— basta para hacer que la vida no sea digna de ser elegida [6].

«Para la mayoría de la gente —continuaría diciendo nuestro estoico— la vida es una lucha desesperada por la existencia; todavía hoy las dos terceras partes de la humanidad están infraalimentadas y en perpetuo peligro de morir de inanición. Para el tercio restante la felicidad gira sobre el más ligero de los goznes, que puede desajustarse en cualquier momento. Incluso cuando dura el breve deleite, uno no puede por menos de pensar en la hora en que desaparezca. Año tras año un hombre lucha por alcanzar un objetivo económico; quizá le llegue la muerte antes de conseguirlo, o quizá lo consiga y muera un año después, y sus desagradecidos hijos derrochen en unos meses lo que a él le costó años reunir. O bien habrá una guerra, y todos sus seres queridos morirán en ella; no le quedará más que duelo y pobreza. El mundo es cruel y muy a menudo da la impresión de querer castigar a quienes trabajaron duramente por mejorarlo. Miles de hombres potencialmente capaces de incrementar (aunque sea un poco nada más) el pequeño grado de felicidad que puede alcanzar el hombre, mueren antes de su hora por algún estúpido accidente o por una dolorosa enfermedad. Una viuda, madre de cinco niños pequeños, coge la poliomielitis y no tiene dinero para cuidar de sus hijos. Un médico, después de una vida dedicada a los pobres de su localidad, contrae una enfermedad dolorosa e incurable; y a pesar de todos los sedantes que le administran grita de dolor durante meses hasta que la muerte le libera. ¿Quién de nosotros sabe que no será ésta su propia suerte? Recordemos la notable narración

---

[6] DAVID HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. por Norman Kemp Smith, 2.ª ed (Nueva York, Social Sciences, 1948), parte décima, pág. 196.

de Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich.* Miles de sucesos como éste ocurren en todas las naciones y en todas las generaciones de la historia humana. Permítaseme citar al filósofo escocés David Hume (1711-1776):

»Toda la tierra, creedme, está maldita y manchada. Entre todas las criaturas humanas está encendida una guerra perpetua. La necesidad, el hambre, el deseo estimulan a los fuertes y a los valientes: el miedo, la ansiedad, el terror agitan a los débiles y a los enfermos. La primera entrada en la vida angustia al recién nacido y a sus infelices padres; la debilidad, la impotencia, la congoja nos esperan en cada estadio de la vida; y al final concluye con agonía y con horror.

»Observemos también, nos dice Filón, los curiosos artificios de la Naturaleza encaminados a amargar la vida de todo ser viviente. Los más fuertes son animales de presa para los más débiles y los mantienen en ansiedad y terror perpetuos. También los débiles, a su vez, son despiadados a menudo con los más fuertes y los vejan y humillan sin descanso. Consideremos esa raza innumerable de insectos que, o bien se alimentan del cuerpo de todos los animales, o bien, volando en torno de ellos, les clavan sus aguijones. Estos insectos tienen a su vez otros más pequeños que les atormentan. Así, a un lado y otro, delante y detrás, encima y abajo, todo animal está cercado por enemigos que le acosan incesantemente para hacerle sufrir y para destruirle.

»Solamente el hombre —dijo Demea— parece ser, en parte, una excepción a esta regla. Porque, agrupado en sociedad, puede dominar fácilmente a los leones, tigres y osos cuya mayor fuerza y agilidad les capacita naturalmente para oprimirle.

»Es sobre todo aquí, por el contrario —replicó Filón—, en donde aparecen con más claridad las máximas iguales y uniformes de la Naturaleza. Es cierto que el hombre puede, agrupándose con otros, sobreponerse a todos sus enemigos *reales,* y hacerse el dueño de toda la creación animal; pero ¿acaso no se presenta a sí mismo, inmediatamente, enemigos *imaginarios,* demonios de su fantasía que merodean en torno suyo con terrores supersticiosos, y que arruinan todos los deleites de su vida? Su placer, según él lo imagina, se convierte a sus ojos en un crimen; su alimento y su reposo les inquieta y les ofende; su mismo dormir y sus sueños les proporcionan nuevos materiales para un terror ansioso; e incluso la muerte, refugio para cualquier otro mal, aparece cargada con innumerables calamidades. La molestia que el lobo inflige al tímido rebaño no es mayor que la que la superstición suministra al pecho angustiado de los pobres mortales.

»Considera además, Demea, que esta misma sociedad gracias a la cual dominamos a las fieras, enemigos naturales nuestros, ¿qué nuevos enemigos no nos proporciona? ¿qué calamidades y qué miseria no nos ocasiona? El hombre es el más grande enemigo del hombre. La opresión, la injusticia, el desprecio, la contumelia, la violencia, la sedición, la gue-

rra, la calumnia, la traición, el fraude: con todos ellos se atormentan los unos a los otros; y muy pronto acabarían disolviendo esa sociedad que han formado si no fuera por el temor a males todavía mayores que seguirían a su separación.

»Pero aunque estos ataques externos —decía Demea— por parte de los animales, de los hombres, de todos los elementos que nos asaltan, forman un catálogo espantoso de calamidades, no son nada en comparación de aquellos que surgen dentro de nosotros mismos por la destemplada condición de nuestro cuerpo y de nuestra alma. ¿Cuántos yacen bajo el tormento persistente de las enfermedades?... Los desórdenes de la mente..., aunque más secretos, no son quizá menos humillantes ni funestos. El remordimiento, la vergüenza, la angustia, la ira, la decepción, la ansiedad, el miedo, el abandono, la desesperación, ¿quién ha cruzado por la vida sin crueles incursiones de estos torturadores? ¿Cuántos han experimentado en su vida sensaciones apenas mejores que éstas? El trabajo y la pobreza, tan aborrecidos por todos, son el destino cierto de la inmensa mayoría; y los pocos privilegiados, que disfrutan de la opulencia y del bienestar, nunca alcanzan el contento o la verdadera felicidad...

»Si de pronto cayera en este mundo un ser de otro planeta, yo le enseñaría como espécimen de sus males un hospital lleno de enfermedades, una cárcel repleta de malhechores y de deudores, un campo de batalla desbordante de cadáveres, una flota zozobrando en el Océano, una nación que languidece bajo la tiranía, el hambre o la peste. Si quisiéramos enseñarles el aspecto alegre de la vida y darles una idea de sus placeres, ¿a dónde le conduciríamos? ¿A un baile, a una ópera, a la corte? Podría pensar con razón que yo estaba enseñándole solamente otra variedad de desazón y de pena» [7].

«Imaginemos —podría seguir diciendo nuestro estoico— un drama cuyo primer acto, aunque feliz a veces, no es apreciado por esa felicidad; imaginemos también que a partir de entonces la obra va decayendo y, por último, acaba en un fiasco total. Los años mozos están llenos de salud y (a veces) son relativamente felices, pero la juventud no está en condiciones de apreciarlo. (Recordemos la observación de G. B. Shaw: 'La juventud es una cosa tan maravillosa que es una pena desperdiciarla en la gente joven'.) Cuando llega el momento en que un punto de sabiduría viene a templar las pasiones el organismo ya ha empezado a debilitarse y a desarrollar las enfermedades de la edad madura. Y cuando una persona llega a la edad de saber un poco sobre

[7] *Ibíd.*, págs. 195-196.

el arte de vivir (si es que alguna vez llega), ya han pasado sus mejores años y su cuerpo se está preparando para la sepultura y ya no le queda nada que esperar si no es la pena, el sufrimiento y la muerte. ¿Es este fúnebre drama lo mejor que puede ofrecer esta vida?

»Uno puede acabar por decir —como lo hacemos los estoicos—: 'Ya no me preocupo por nada. Me ocurra lo que me ocurra, estoy resignado'. Y quizá exista en este pensamiento alguna paz. Pero pensemos en la cantidad de tristeza, de frustración, de soledad y de desilusión que han tenido que sucederse antes de que la clara y brillante llama del deseo haya sido ahogada hasta el punto de hacer posible una actitud semejante. Porque todos nosotros fuimos antaño inquietos, esperamos mucho del mundo y nos sentíamos llenos de amor y de ambición y de deseo. Una tras otra, gradualmente, con gran dolor y amargura, van siendo nuestras esperanzas y perspectivas aplastadas, escarnecidas, enfangadas.

»¿Has tenido alguna vez pensamientos como éstos? —sigue diciendo nuestro estoico—: Dentro de cien años yo ya no estaré aquí, por muchas cosas que realice durante mi vida, por muy grandes que sean mis proezas. Mi felicidad y mi infelicidad, mis esperanzas y temores, habrán desaparecido para siempre. Si yo hago grandes planes, e incluso si consigo llevarlos a cabo, de todas maneras el término de todos ellos será la muerte, y todo sucederá como si nunca hubiera sido. Por ello, ¿de qué sirven las cosas? ¿Vale la pena batallar por la vida con todas sus vicisitudes y sufrimientos? Independientemente de que uno adopte o no el sistema estoico de renunciar a todo deseo, ¿se merece la obra el precio de la entrada, especialmente cuando no solicitamos en un principio ver la obra? ¿No tenía razón Iván (en *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski) al 'devolver la entrada' pura y simplemente? Las escasas y frenéticas migajas de felicidad que los más afortunados de nosotros pueden recoger a lo largo del camino, ¿bastan para compensar de los sufrimientos y las muertes, la enfermedad y el dolor y la aflicción, la frustración y la extinción gradual pero inexorable de las expectativas y de la esperanza que la vida nos impone?»

Todas estas observaciones hechas por el mantenedor de la tercera interpretación del estoicismo ofrecen una agobiante acusación

de las condiciones en las cuales es posible la felicidad sobre la Tierra. Ahora bien, del mismo modo que en el caso del estoico en la segunda interpretación, un crítico puede dar por buenos todos o casi todos los puntos de esta descripción empírica de la vida y no compartir, sin embargo, la misma actitud hacia ella. «En primer lugar —podría decir—, la felicidad humana, que tú ahora admites que existe, no es tan flotante y fugaz como piensas. No lo es por lo menos para mucha gente. Pero incluso si hubiera más desgracia que felicidad en la mayoría de las vidas, e incluso si no existiera una vida después de ésta de ahora, las cosas no son tan malas como tú lo piensas. Quizá yo no haya tenido una vida predominantemente feliz; sin embargo, estoy contento de estar vivo, y acojo con alegría la idea de vivir muchos y muy buenos años más, aunque no se realicen nunca mis esperanzas más queridas y aunque muera con una muerte dolorosa. ¿Tengo yo esta alegre perspectiva porque soy todavía poco maduro y mis esperanzas sobre la vida son irrealmente optimistas? Puede ser, pero no lo creo. No sé lo que me ocurrirá mañana, y no cuento con nada. Pero aunque todas mis esperanzas sean derribadas seguiré sin renunciar a todo deseo. Yo quiero ser una parte del todo y compartir las cargas y las luchas en la vida. Y me siento satisfecho al intentar, dentro de mis modestos límites, mejorar la suerte de la humanidad sobre la Tierra aunque no vaya a vivir para ver el fruto de mis trabajos.

»En segundo lugar —continúa el crítico— adopto una actitud diferente hacia la muerte. Sería muy fácil repicar constantemente campanas de duelo y, cualquiera que fuera la actividad que me propusieran, repetir el lúgubre refrán: 'De todas maneras voy a morir, ¿qué más da todo?'. Aunque fuera a vivir quinientos años podría seguir repitiendo esa misma muletilla: '¿Quieres que yo trabaje por mejorar al hombre? Si de todas maneras voy a morir, ¿qué más da todo?'. Este sombrío planteamiento sería una insensatez. Sustentándolo, yo destruiría la felicidad que de otro modo podría gozar durante mis breves años en esta vida. Pero vas a morir, así que no vale la pena'. Es cierto que no vale la pena pintar mi casa si mañana, o la semana que viene, o el mes próximo —o quizá incluso el año que viene— me voy a mudar de ella. Pero, si no voy a mudarme durante muchos años, o durante varios años, ¿seguirá sin valer la pena? Durante esos años disfrutaremos

viviendo en una casa bien pintada y no en una casa destartalada, y esto sí que cuenta durante esos años. Vosotros los estoicos queréis extender un principio —'no vale la pena'—, que es a veces cierto, a *todas* las situaciones, y esta extensión es injustificada, sin duda alguna.

»No es que me guste tener que morir. Lamento dejar esta vida y no poder ver lo que ocurrirá en el mundo después de mi partida. Puesto que sé que ello es inevitable, no me acongojo, sino que lo separo de mi mente y me entrego a cosas sobre las cuales yo *puedo* actuar. Ni tampoco adopto la actitud de que la muerte no es más que la liberación del sufrimiento y del dolor, porque, si lo hiciera así, la consideraría como una bendición más bien que como un infortunio y estaría deseando anticipadamente que llegara. ¿Qué te gustaría que hiciéramos? ¿Que nos sentáramos a esperar la muerte? La elección que se nos presenta no está entre morir y no morir, sino entre dedicar estos escasos y fluctuantes años inútilmente o consagrarlos a una actividad constructiva. Si yo procuro dejar a mis descendientes el mundo mejor que como me lo encontré, aunque sólo sea en muy pequeña cantidad, encontraré en este pensamiento algún alivio. Y de hecho, trabajando por el bienestar de los demás tanto como por el mío, probablemente encontraré la mayor cantidad de la felicidad que yo pueda disfrutar en esta vida, hasta que la muerte ponga fin a la vez a la felicidad y a la infelicidad.»

C. *Críticas sicológicas a las teorías morales*

Existe otra clase de crítica al estoicismo: la crítica sicológica. La estudiaremos brevemente, porque se la invoca contra muchas otras teorías morales, y porque su validez no es fácil de establecer.

El estoico, aunque parece fuerte y animoso e imperturbable, es, en realidad, un débil ser emocional que no puede soportar que le hieran y que, por ello, se asegura de antemano contra el fracaso acompasando sus esperanzas y deseos al nivel en el que sabe que pueden ser satisfechos. Tiene miedo de jugar con esplendidez y de apostar grandes cantidades... Por el temor de ver morir grandes ilusiones, prefiere vivir medio muerto antes que saborear la plena alegría de la vida, con todas sus posibilidades de trágico final...

> Desde un punto de vista diagnóstico y terapéutico, toda filosofía como el estoicismo, que es capaz de transmutar el mal en bien y de recurrir a la sumisión para derrotar a la «felicidad», cae dentro de una inconsciente voluntad-de-fracaso. Esto hace que las personas tímidas y retraídas se sientan justificadas al rehuir todo contacto directo con los problemas reales de su infelicidad. ...Es más saludable... reconocer ante sí mismo que se es infeliz, a fin de sentirse estimulado a descubrir el origen de frustración y a corregirlo, que alejarse de ella y refugiarse en la fácil seudofelicidad de la resignación, la humildad y la paz interior [8].

Podríamos dedicar mucho espacio a discutir si está justificado este ataque contra el estoicismo. Hagámonos una pregunta más general: ¿Será una crítica válida decir de una teoría moral que sus mantenedores son neuróticos e inadaptados? ¿Son estos términos algo más que fragmentos de calificación nominalista, ridiculización de otras personas porque no son como uno mismo o como la mayoría de la gente? E incluso si no es un mero nominalismo, sino que se ponen de relieve hechos genuinos sobre las personas o sus concepciones, ¿hasta qué punto se tratará de una crítica ética? Supongamos que describimos a una persona como neurótica: ¿Es esto malo en algún modo? ¿Podemos emplear palabras como «neurótico» y «anormal» igual que si fueran mazas para golpear en la cabeza a otras gentes que no comparten un determinado camino o sistema de vida?

Cuando llamamos a otra persona «neurótico», «enajenado mental», «inadaptado», el que estos términos sean algo más que epítetos emotivos depende del que habla y de la ocasión. Si estamos simplemente criticando al otro, es muy posible que empleemos estos términos con muy escaso o con ningún significado empírico. Pero cuando los emplea un sicólogo profesional los utiliza para describir una muy concreta condición de mente y de cuerpo cuya existencia durante un período de tiempo puede ser verificada empíricamente.

La palabra «normal» tiene dos sentidos principales. En uno de ellos se refiere sólo a una frecuencia estadística: es normal lo que es más habitual. Así, para un ser humano es normal tener dos ojos, dos oídos, dos brazos, dos piernas. Pero en otro sentido,

---

[8] MILLARD S. EVERETT, *Ideals of Life* (Nueva York, Wiley, 1954), págs. 107-108. Reproducido con autorización del editor.

«normal» quiere decir vivir según una *norma* o canon, o cumplirlos; en este sentido, no importa si la mayoría de la gente los cumple o no. Aunque una visión veinte-veinte se considera vista normal, la mayoría de la gente no la tiene. En el sentido estadístico, una visión veinte-veinte no es normal, pero en el segundo sentido sí lo es. Este segundo sentido es el que los sicólogos tienen en cuenta cuando califican a la gente de normal o anormal. Es perfectamente posible que la mayoría de los individuos en una sociedad determinada sean anormales en muchos aspectos. ¡No sólo posible, sino realmente verdadero! (Desgraciadamente, sólo puede describirse adecuadamente la naturaleza de esta norma con términos sicológicos y siquiátricos muy complejos. Al menos en la sociedad occidental, una persona normal tiene una moderada confianza en sí mismo, se considera bueno, pero no terriblemente bueno, reacciona agresivamente cuando le engañan pero no con exceso (no replica a un insulto menor con un asesinato) es considerado con los demás pero no es exactamente un santo (ayuda a la gente en sus dificultades hasta cierto punto, pero no presta dinero a un amigo que ya le ha estafado diez veces), y es relativamente feliz excepto en circunstancias poco comunes, cuando algo que está fuera de su control es causa de su infelicidad (si pierde su fortuna, si muere un ser querido; e incluso entonces acaba por adaptarse a ello, al cabo de un cierto tiempo). Esta es la norma; y, por supuesto, es una cuestión empírica determinar cuánta gente vive según esta norma, y hasta qué punto.

Hasta ahora no se ha suscitado ningún problema de bien o de mal en ningún sentido moral. Pero cuando una persona critica a otra, o a sus concepciones morales, por ser neurótica, anormal, escapista o algo por el estilo, normalmente va implícito este razonamiento: «Es anormal, *por tanto,* es malo». Ahora bien, esta confusión no es lógica. ¿Por qué no podrían ser, al menos, ciertas formas de anormalidad buenas? ¿O por qué no podrían fijarse otras normas que sean, en algunos aspectos, preferibles a las descritas en el párrafo anterior? Una sociedad compuesta enteramente de personas «normales» no sería, empleando un eufemismo, muy interesante; la amplia mayoría de las gentes «normales y bien adaptadas» tiende a ser estúpida. Más aún: si examinamos las biografías de los grandes hombres, muchos ilustres y reconocidos pintores, y poetas y compositores, e incluso sabios y matemáticos

son completamente anormales, neuróticos y mal adaptados con arreglo a cualquier criterio siquiátrico. Y, sin embargo, ¿podemos condenar su anormalidad? Podría sugerirse que si Beethoven, Van Googh y Dostoievski eran neuróticos y es la neurosis lo que produce tan grandes obras, entonces ¡viva la anormalidad y seamos lo más neuróticos posible! El genio es siempre anormal: es ciertamente anormal en sentido estadístico, puesto que no hay muchos genios; y es también anormal en el otro sentido, puesto que no existe prácticamente un solo genio (cuando se estudian sus biografías) que haya satisfecho el canon o norma siquiátricos para la personalidad humana.

¿Por qué, pues, presentar la combinación de características que acabamos de describir como la norma, y por qué recomendarla como tal norma y como algo deseable a los demás? Se recomienda la norma porque (y de esto tienen los siquiatras amplias pruebas), por lo general, una persona que la cumple es *más feliz* —más libre de conflictos, depresiones y tensiones— que otras personas. El *por qué* sea más feliz es una larga historia que sólo podría explicarse detalladamente valiéndonos de los términos del subconsciente (id, superego, ego; deseo inconsciente, culpa, cathexis, transferencia, etc.). Pero la conclusión en sí (la cual, por supuesto, incumbe específicamente a la ciencia sicológica) es que una persona con las características descritas —debido a un equilibrio de fuerzas en el interior de su subconsciente— es una persona *más feliz,* y se encuentra, por tanto, en condiciones de emplear su energía, y su vitalidad, y cualquiera habilidad que posea, de un modo constructivo. Está libre de los conflictos interiores devoradores de energía que menoscaban, en varia medida, las vidas de los individuos neuróticos y sicópatas.

¿Qué pensar entonces de los artistas creadores, al menos de aquellos a los cuales se puede aplicar parte de la nomenclatura del mundo neurótico? Beethoven, Van Gogh y Dostoievski incrementaron inconmensurablemente la felicidad de millones de personas que aprecian sus obras; pero sería difícil creer, después de haber leído sus biografías, que fueran, en conjunto, seres humanos felices. Fueron corderos inmolados en el altar de la felicidad humana: la felicidad de otros, no la de ellos mismos. ¿Deberían existir más personas de éstas en el mundo? Por su propio interés, quizá no; pero por el de los demás, desde luego que sí. Incluso tratán-

dose de aquellos que fueron desgraciados en sus vidas personales, mucha gente considera que su desgracia está mil veces compensada por el aumento de deleite para la raza humana.

En todo caso, el genio creador, en la categoría siquiátrica de neurosis, es una rara excepción : la inmensa mayoría de los neuróticos son perfectamente estériles. Su condición imposibilita su propia felicidad, y aportan poco a las vidas de los demás : en realidad, al ser, por lo general, gentes exigentes y de reacciones imprevisibles con incontables idiosincrasias irritantes, propenden a infernar la vida de sus amigos, familiares y vecinos. No contribuyen ni a la felicidad del mundo ni a la suya propia.

Volvamos ahora al estoicismo. Palabras como «neurótico», «derrotista» y «anormal» pueden ser interpretadas bajo diferentes perspectivas, y por ello, el crítico —si es prudente— no las aplicará simplemente al estoicismo y a otros ideales de vida «autonegadores», o a las personas que los sustentan. En lugar de esto, se limitará a descripciones empíricas que puedan ser comprobadas : afirmará que tales gentes, al despegarse del mundo y de sus problemas, no solamente son parásitos que dejan que otros resuelvan estos problemas, sino que se están haciendo trampa a sí mismos al negarse constantemente a sí mismos cualquier felicidad que la vida pueda ofrecerles ; si ellos cultivaran —puede seguir afirmando el crítico— una actitud más positiva hacia el mundo y no meramente la *apatheia,* el mundo podría darles una medida de felicidad, aunque no, por supuesto, toda la que ellos quisieran. *Asumiendo* que vale la pena obtener la felicidad y que la actitud de estos seres les priva innecesariamente de ella (así como a los que están a su alrededor), el crítico señala que esta gente, de hecho, disminuye la cantidad de felicidad que podría existir en un mundo que contiene ya mucha más infelicidad de la necesaria.

EJERCICIOS

1. ¿Piensa usted que el siguiente extracto del *Ensayo sobre el Hombre,* de Alexander Pope, contiene una valoración justa del estoicismo? Razone su respuesta.

> Cifren los estoicos su virtud
> en la perezosa apatía; cifrada está como en la bruma;
> del todo contraída, sobre el pecho replegada;

pero la fuerza de la mente es el Ejercicio y no el Descanso;
La tempestad que surge arroja el alma al acto;
asolará unas partes pero el conjunto queda intacto.

2. ¿Hasta qué punto, y en qué aspectos, piensa usted que los libros siguientes reflejan la actitud básica del estoicismo? Justifique su respuesta.

a) El libro de Job.

b) El libro del Eclesiastés.

c) B. de Spinoza, *Etica,* libros 4 y 5.

d) B. Russell. *Mysticism and Logic.*

e) William James, «El alma enferma», en *The Varieties of Religious Experience* (Gifford lectures, 1901-1902, Londres, Longmans, Green, 1952, págs. 127-165).

f) La teoría sobre el amor, de Marcel Proust, contenida en *A la recherche du temps perdu* (Muchas ediciones).

g) A. E. Housman, «Cuando yo tenía veintiún años» (En *Complete Poems of A. E. Housman,* publicado por Holt, Rinehart and Winston, Inc., Copyright 1959, by Holt, Rinehart and Winston, Inc. Reimpreso también con la autorización de The Society of Authors, en tanto que representante literario de la sucesión del difunto A. E. Housman, y Messrs. Jonathan Cape, Ltd., editores de los *Collected Poems,* de A. E. Housman.)

Cuando yo tenía veintiún años
oí a un sabio que decía:
«Da coronas y libras y guineas
pero no entregues tu corazon;
Regala perlas y rubíes
pero mantén libre tu fantasía».
Pero yo tenía veintiún años,
de nada servía hablarme.
Cuando yo tenía veintiún años
le oí de nuevo que decía:
«Nunca se da en vano
el corazón que arrancas del pecho;
se paga con suspiros y suspiros
y se vende para un remordimiento sin fin».
Y ahora tengo veintidós,
y es verdad, ay, es verdad.

h) K. Baier, *The Meaning of Life,* sección tercera.

3. Lea alguno de los libros siguientes y procure distinguir las descripciones de casos anecdóticos de los juicios de valor pronunciados sobre ellos. ¿Cuál parece ser el criterio adoptado para formular estos juicios? ¿Qué trascendencia cree usted que tienen para el estudio de la ética?

a) Karl Augustus Menninger, *Man against Hinself* (Nueva York, Harcourt, Brace —Harvest Books—,1956).

b) EDMUND BERGLER, *Principles of Self-damage* (Nueva York, Philosophical Library, 1959).

c) E. FROMM, *Man for Himself.*

d) ALBERT ELLIS, *How to live with a Neurotic at Work or at Home* (Nueva York, Crown, 1957).

4. Compare la lista de «necesidades humanas básicas», en *Ideals of life*, de M. S. EVERETT (cap. 2) con la de ANATOL RAPOPORT, en *Operational Philosophy; Integrating Knowledge and Action* (Nueva York, Harper, 1953).

5. Discuta la tesis de que las vidas humanas individuales pueden tener sentido incluso aunque la vida en conjunto no lo tenga. (Véase K. BAIER, *The Meaning of Life*, sección tercera).

BIBLIOGRAFIA PARA LAS SECCIONES 3 Y 4

BAIER, KURT, *The Meaning of Life*, Canberra (Australia), Commonwealth Government Printer, 1957.

The Book of Ecclesiastes, Introductory essay de IRWIN EDMAN. Nueva York, Odyssey Press, 1946.

EPICTETO, *Discursos* (Muchas ediciones).

EPICURO, *Escritos*, en OATES, WHITNEY J., compiladores de *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Nueva York, Random House, 1940.
Este es un libro valioso porque contiene los escritos completos existentes de los epicúreos y estoicos.

LUCRECIO, *De rerum Natura* (Muchas ediciones).

MARCO AURELIO, *Meditaciones* (Muchas ediciones).

PATER, WALTER, *Marius the Epicurean* (Muchas ediciones).

RUSSELL, BERTRAND, *Mysticism and Logic* (1911), en RUSSELL, B., *Selected Papers*, Nueva York, Modern Library, págs. 16-55.

SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Sobre los sufrimientos del mundo* y *Sobre la vanidad de la existencia*, en SCHOPENHAUER, A., *Studies in Pessimism*, Nueva York, Modern Library, págs, 1-49.

SPINOZA, BENEDICTO DE, *Etica* (Muchas ediciones, especialmente libros 4 y 5).

5. LA REALIZACIÓN DE UNO MISMO

Dejando ahora a un lado las concepciones más bien unilaterales, pasemos a considerar un ideal de vida que incluye todos los aspectos de la naturaleza humana: un ideal que no intenta aplastar la personalidad ni forzarla a seguir un único sendero prescindiendo de todo lo restante, sino que facilita un desarrollo

armonioso de acuerdo con las necesidades y deseos de la naturaleza humana.

También aquí encontraremos representantes de esta concepción en la Antigüedad clásica. Examinaremos primero la teoría de Aristóteles. (La concepción de Platón —que en algunos aspectos pertenece a este apartado y en otros no —será estudiada en el capítulo cuarto bajo un ángulo en cierto modo diferente.)

A. *Aristóteles*

Según Aristóteles (384-322 a. de J. C.), el mayor bien (*summum bonum,* como se le designa normalmente en la literatura ética) que el hombre puede alcanzar o perseguir es la felicidad (*eudaimonia,* «bienestar»). Todos los hombres van en busca de la felicidad, pero difieren considerablemente en los métodos de buscarla. La elección aristotélica de un ideal no es particularmente digna de mención, pero tiene algunas interesantes sugestiones por lo que se refiere a cómo alcanzar el ideal. Lo que distingue a Aristóteles de los demás es su concepción de los *medios* para la felicidad. Si su idea de los medios no llama excesivamente la atención, ello puede deberse a que la concepción de Aristóteles es una materialización de la «ética del sentido común» de los griegos, y la civilización griega ha llegado a tener sobre nosotros una influencia tan enorme que hemos absorbido esta clase de concepciones a través de nuestros poros, muchos años antes de que supiéramos que había sido sustentada por Aristóteles. (Aristóteles no se sentía indiferente ante el bienestar público —«el bien general»—, pero, dado que su *Etica a Nicómaco* está casi por entero dedicada a cómo debe el individuo conducir su vida, consideraremos su concepción en este epígrafe de los «ideales de vida».)

Para Aristóteles el mejor medio de descubrir cómo puede el hombre alcanzar la felicidad es encontrar en dónde se encuentra su virtud peculiar (*arete,* cuya traducción más correcta es «excelencia»). La excelencia peculiar de un cuchillo es que corta; la peculiar excelencia de un reloj es que da la hora. Cada clase de cosas tiene una excelencia particular (*arete*) que la distingue de las otras cosas. Si seguimos esta línea de razonamiento, ¿cuál es la excelencia particular del hombre? No lo es el hecho de que

esté vivo, porque esto lo comparte con todos los animales y todas las plantas; además, lo que importa es *cómo* vive, y no meramente *que* viva. No lo es tampoco el hecho que sienta (esto es, que pueda percibir el mundo exterior merced a sus órganos sensoriales) porque los animales, aunque no las plantas, tienen también esa facultad. La excelencia del hombre estriba en algo que solamente él posee: *su facultad racional,* o poder de la razón. El hombre es el animal racional. Por tanto, su felicidad habrá de residir en su ejercicio de la razón. Un hombre que no ejercita esta capacidad humana peculiar no está ejercitando su capacidad como hombre y no está realizando dentro de sí mismo la clase de felicidad de la cual son capaces solamente los seres humanos.

El hombre ejerce sus facultades racionales de muchas maneras. Parecería lógico que la construcción de puentes, la labranza de los campos y la extracción de carbón fueran ejemplos de actividad racional, ya que el hombre nunca los emprendería si no discurriera primero qué medios ha de adoptar para alcanzar ciertos fines. Pero no eran éstas las actividades que Aristóteles tenía presentes cuando hablaba de actividades racionales. Se refería al razonamiento abstracto como, por ejemplo, estudiar Filosofía, trabajar con la cabeza, sin ninguna implicación práctica de trabajo manual. El ideal aristocrático de los griegos afirmaba que para un ciudadano era indigno trabajar con las manos (estos trabajos eran para esclavos y siervos). Así pues, aunque las artes manuales sólo son posibles si están guiadas por la razón, no constituyen la clase de búsqueda que nos recomienda Aristóteles como ejercicio de la razón.

Aunque prescindiéramos de esta parcialidad teórico-intelectual, difícilmente nos resultará concluyente el argumento de Aristóteles. El hecho de que cierta propiedad sea propia del hombre no prueba que: 1) sea mejor que cualquier otra, o 2) conduzca más fácilmente a la felicidad del hombre. Admitamos que la facultad racional es privativa de la especie humana, aunque algunos de los animales «inferiores» parecen poseerla en alguna medida. Existen otras cualidades que también son peculiares del hombre, quizá más aún que la razón: por ejemplo, el sentido moral. El hombre es, de todas las criaturas que conocemos, la única con un sentido del bien y del mal. El perro se aleja con el rabo entre las patas cuando le riñen por robar carne de encima de la mesa,

pero es discutible que lo haga por la convicción de haber obrado mal y no por miedo al castigo. El teólogo americano Paul Tillich (1886-) ha definido al hombre como la única criatura con sentido moral y la única criatura con sentido de angustia. El filósofo francés Henri Bergson (1859-1941) le ha definido como el animal que ríe, y el teólogo americano Reinhold Niebuhr (1892-), como el único animal que está siempre en celo. El hombre es también el único animal que realiza asesinatos con un hacha, que coloca botellas de leche vacías en la puerta de servicio por las noches, y que guarda durante años su odio mientras va planeando la manera de vengarse de su enemigo. Hay muchas características privativas del hombre, algunas buenas y otras malas; y el hecho de que cierta propiedad o facultad sea propia del hombre no es, por consiguiente, una prueba evidente de que ello sea bueno o deseable.

Que la razón sea propia del hombre no demuestra en modo alguno que la felicidad del hombre haya de estribar en el ejercicio de su facultad racional. Es indudable que, sin una facultad racional, al hombre se le abrirían pocas perspectivas de felicidad, muchas menos de las que tiene ahora; pero también tendría menos perspectivas de infelicidad. En la creación artística, en los descubrimientos científicos o de otro tipo, en el dominio de ideas y conceptos, existe una felicidad que es quizá tan grande como la que pueda dar el mundo material. Y, sin embargo, para la mayoría de la gente el examen de materias intelectuales causa mucha más infelicidad que felicidad. A veces la persona es desgraciada porque tiene cierta habilidad intelectual pero no la suficiente; no puede aprehender las ideas con facilidad, y la sensación de estar justo en el borde, o de entender laboriosamente conceptos que son de entrada evidentes a los demás, puede convertirse en una importante fuente de amargura y de desconcierto, e incluso de desesperación. La posesión de una facultad racional puede llevar lo mismo a la felicidad que a la infelicidad, según las personas y las condiciones.

Ahora bien, este hincapié en la razón, aunque determina la tónica de la Etica aristotélica, no es más que una pequeña parte de su teoría. Aristóteles continúa diciendo que, si bien el ejercicio de sus facultades de raciocinio es la fuente particular de felicidad para el hombre, existen otras muchas cosas necesarias para que

esa felicidad sea posible. El hombre, si quiere ser feliz, tiene que disponer de una cierta cantidad de seguridad económica, bienes materiales, vida familiar apacible, buen aspecto físico (no debe ser repulsivo, por lo menos), amigos en los que poder confiar, y cierta proporción de libertad personal. Un esclavo no puede probablemente ser feliz, pensaba Aristóteles, ni tampoco las mujeres (al menos en la sociedad griega, a que se refería Aristóteles). Es claro que las condiciones para disfrutar de la felicidad son considerables, y sólo una minoría de la raza humana está en condiciones de ser plenamente feliz. Los estoicos podrían hablar de una felicidad como de una cuestión estrictamente de voluntad, podían hablar de un hombre que es feliz mientras que le torturan; mas para Aristóteles esta concepción es una pura insensatez. Según Aristóteles, un hombre no puede ser feliz si está sufriendo, o enfermo, o ciego, o privado de libertad. Para ser feliz el hombre tiene que estar en plena posesión de sus poderes de raciocinio. Más aún: tiene que ejercitarlos (y, por supuesto, tiene que tener el solaz de obrar así), y han de satisfacerse, asimismo, todas las demás condiciones. De donde se desprende que la mayoría de la gente no puede ser feliz.

Una de las condiciones para la felicidad del hombre es el ejercicio de las cualidades morales o *virtudes*. En estas materias la concepción de Aristóteles es que un hombre será más feliz si observa la regla de «moderación en todas las cosas» : la famosa «doctrina aristotélica del medio». La Virtud es un Medio de Oro: *un punto medio entre extremos*. Por ejemplo: el valor es una virtud, pero esta virtud es el punto medio entre los extremos de la cobardía, por una parte, y de la temeridad por otra. El hombre que está tan asustado que no entra en la batalla no es valiente, ni lo es tampoco el que se lanza a la refriega sin pararse a pensar en que la empresa es imposible. La generosidad es una virtud, pero es también un punto medio entre dos extremos. Se puede ser tan poco generoso que no se dé nada (roñosería) o tan excesivamente generoso que se dé a todo el mundo —sean dignos de ello o no —y no quede ya nada cuando se presenta una causa valiosa (prodigalidad). Ninguno de estos extremos es virtuoso; en la dádiva, la virtud está situada entre los dos extremos. Un hombre que se entrega constantemente al placer —que siempre está «de juerga»— no lleva una vida virtuosa; pero tampoco la lleva

el hombre que nunca se concede un descanso ni un momento de placer. El estado virtuoso está entre los extremos. La virtud de la templanza no es ni la abstinencia total ni la constante indulgencia para con uno mismo. Y así podríamos hablar de otras muchas cualidades. Se es virtuoso cuando se sigue un camino entre dos extremos opuestos de conducta.

(Adviértase qué diferente es el sentido que se da hoy a palabras como «templanza» o «virtud». Tendemos a asociar la templanza con la abstinencia total y las Ligas antialcohólicas, pero a Aristóteles la abstinencia total le hubiera parecido casi tan mal como una vida de loca embriaguez. Tendemos, asimismo, a asociar la virtud con la abstención de ciertos placeres, y (en nuestras mentes) la vida virtuosa nos parece llena de aburrimiento por culpa de su frugalidad; mientras que Aristóteles no lo hubiera llamado virtud, sino simplemente autonegación sin ningún objetivo.)

Según Aristóteles, no siempre se encontrará la virtud a medio camino entre los dos extremos. El valor está más cerca de la temeridad que de la cobardía, y la generosidad está más cerca de la prodigalidad que de la tacañería. Además, no siempre se situará el medio en el mismo punto para todos los individuos. Una persona que propende a ser tímida deberá tender hacia la autoafirmación e ir más lejos en esta dirección que el hombre que por naturaleza está seguro de sí mismo. No se puede dar una fórmula para descubrir el medio en cada caso individual. Cada persona, a través de pruebas y de errores, tiene que descubrirlo por sí misma. Aristóteles nos da consejos muy generales, pero esto, dice, es todo lo que es posible hacer en este tema: un tratado sobre Etica no puede indicarnos dónde ha de situarse el medio con respecto a cada virtud y a cada individuo. «Sé generoso» es un fácil consejo. Pero ser generoso con la persona adecuada, en el momento preciso y en la proporción adecuada, es asunto difícil, y no se pueden dar especificaciones exactas. Tales cosas deben, sencillamente, aprenderse —a partir de cero— por cada individuo, gradualmente y a veces penosamente, en la dura escuela de la experiencia, lo cual supone una cuidadosa observación de las consecuencias de nuestras acciones pasadas. Sólo en muy pequeña medida puede aprenderse a nadar leyendo libros; el resto hay que aprenderlo actuando, tirándose al agua y practicando. Lo mismo ocurre

con la vida virtuosa; los hombres pueden llegar a la virtud (el Medio de Oro) practicando constantemente acciones virtuosas hasta llegar a ser diestros en su realización. Un hombre será feliz cuando haya alcanzado esa destreza, por lo menos en tanto en cuanto la felicidad depende de la virtud. Por consiguiente, la felicidad —con respecto a la virtud— se encontrará siguiendo la doctrina del medio.

Aristóteles se apresura a decirnos, sin embargo, que hay algunas virtudes que no son medios entre extremos. Sería imposible razonar correctamente así: «Seré moderado en el número de crímenes que cometa. Ni demasiados ni demasiado pocos. Unos tres por mes, digamos». Algunas acciones como el crimen, la traición, el adulterio, no están sometidos en absoluto a un punto medio; están mal en cualquier momento y en donde quiera que ocurran. Tales actos son siempre actos de un hombre no virtuoso.

Su exposición, sin embargo, suscita algunas preguntas:

a) ¿Son realmente las virtudes que menciona Aristóteles medios entre extremos? La cobardía es, sin duda, una falta de valor. Pero ¿es la temeridad demasiado valor? Parece que no es, en modo alguno, valor, y, por tanto, no deberíamos colocarla en el mismo plan. Sería preferible decir: «La falta de bravura es cobardía. La bravura con conocimiento es valor. Y la bravura sin conocimiento es temeridad». Las mismas objeciones podrían hacerse por lo que se refiere a las demás virtudes. ¿Ser generoso de un modo estúpido o poco crítico es lo mismo que ser *demasiado* generoso?

b) Si la virtud es un medio entre los extremos, ¿cómo sabremos cuándo hemos encontrado el medio satisfactorio en nuestro propio caso? ¿Nos bastará con la introspección y la visión subsiguiente? Y si esto es así, ¿*qué es* lo que vemos? ¿Cuál es el criterio a seguir para la consecución del medio? Si el medio está para algunos en diferente posición que para otros, ¿cómo sabremos cuál será su posición en nuestro caso?

c) Y si la virtud *no* es siempre un medio entre extremos, como dice Aristóteles —si lo es en el caso de la generosidad, pero no lo es en el del adulterio—, ¿cómo podremos determinar a qué categoría pertenece una acción concreta? ¿Qué criterio existe para decidir cuándo una virtud es un medio entre extremos y cuándo no lo es? Finalmente,

d) Toda la doctrina se nos presenta sin ninguna prueba o evidencia. Es una afirmación explícita de la Etica griega del «sentido común», pero no contesta a las preguntas sobre si esta concepción ha de ser preferida a cualquier otra y por qué.

La concepción de Aristóteles presenta, sin embargo, un contraste interesante con la Etica de la autonegación. Aristóteles no niega ninguna de las necesidades humanas básicas ni ninguno de sus deseos; intenta dar a todos ellos una expresión adecuada, aunque no ilimitada. No describe al hombre como habitante de un mundo en el que todos sus deseos están condenados a la derrota y a la frustración. La felicidad —entiende Aristóteles— es posible para el hombre (aunque no para todos los hombres, como hemos visto), y el hombre puede alcanzar esta felicidad a través de una vida de moderación y a través del desarrollo de todos los aspectos de su naturaleza, con particular hincapié en la razón, porque ella tiene que controlar todo lo demás. La vida debe comprender cosas materiales, seguridad, salud y el cultivo de nuestras facultades naturales —no cualquiera de estas cosas, sino todas ellas—. Para muchas personas de hoy estas recomendaciones de Aristóteles parecen tan obvias que no valdría la pena afirmarlas. De hecho, la Etica de Aristóteles ha sido conceptuada como la mayor colección de tópicos, perogrulladas y tautologías de la historia de la Etica. Esto por supuesto, no invalida su verdad (¿hay algo más indudablemente verdadero que una tautología?), sino sólo su novedad. Y para que algo se haya convertido en una perogrullada tiene que haber habido un gran número de personas que lo hayan considerado verdadero.

Si muchas de las observaciones de Aristóteles parecen obvias o vacuas, lo mismo podrá decirse de los comentarios que se hagan sobre ellas. Sin embargo, puede tener cierto interés destacar algunos:

a) Todas las cosas que menciona Aristóteles son cuestiones de *grado:* No es que no podamos ser enteramente felices sin dinero, sino que no podemos ser *tan* felices si no sabemos de dónde nos vendrá la próxima comida *como* lo seríamos si lo supiéramos. Una persona es ciertamente más feliz si tiene amigos de confianza que si no los tiene; pero con esto no se dice que sin amigos no pueda ser feliz *en absoluto*: le será mucho más difícil, simple-

mente. Cierto grado de felicidad es indudablemente posible a ciertos hombre, incluso en esas circunstancias desfavorables.

b) Además de todo esto, y según Aristóteles, la felicidad depende del individuo. Es inútil decir, *en general*, que la gente no pueda ser feliz sin tal o cual cosa, incluso en cierta medida. Todo depende de quién sea la persona a la que nos referimos. Algunas personas serían irreparable y extremadamente infelices si no pudieran leer libros; otras personas no los echarían nunca de menos. Una persona puede ser asombrosamente feliz aunque sufra la pérdida de dinero, de amigos, de familiares, de la vista, o de la salud; mientras que otra persona, de carácter distinto, puede quedar destrozada para siempre por la pérdida de una sola de esas cosas. Quizá algunos *puedan* ser (relativamente) felices incluso en la penuria y en la escasez; ¿podemos decir rotundamente que no puedan serlo? ¿Qué pruebas podemos aportar? ¿Cómo podemos saberlo realmente? Por una parte, no solamente es fútil sino falso afirmar categóricamente que una persona, que pierde su dinero, o sus amigos, o su familia, y a consecuencia de ello es desgraciada, *podría* adaptarse a estas adversidades y seguir siendo feliz, con tal de que se esforzara tanto como otras gentes; por otra parte, es igualmente falso afirmar que no lo podría. La felicidad parece estar en función de nuestro «carácter natural» tanto, por lo menos, como de las situaciones con las que tenemos que enfrentarnos durante nuestra vida. Algunas personas tienen el don de permanecer felices a pesar de montañas de adversidad, mientras que otras se tambalean por cosas que afectarían escasamente a aquéllas. La mayor parte de las discusiones generales sobre lo que se necesita para hacer feliz a la gente y lo que pueden hacer o no puedan hacer, quedan invalidadas desde su mismo origen, por el simple hecho de que las personas *difieren* unas de otras. ¿Qué puede, en verdad, decirse de modo general acerca de cómo ser feliz? Cometemos el error de asumir que todos los demás son como nosotros mismos. Armados con esta hipótesis damos consejos, opiniones y generalizaciones morales sin fin sobre el procedimiento para ser feliz, y todo ello con un considerable sentido de la justicia y del deber. Hablamos —si por lo menos supiéramos esto— con una futilidad casi total; porque la personalidad de cada hombre es, en una medida mucho mayor de lo que la mayoría de la gente piensa, una ley en sí misma. La consecuencia de todo ello

es que resulta casi imposible hacer verdaderas generalizaciones sobre estas materias.

B. *Realizarse a sí mismo*

Una forma generalizada de la concepción de Aristóteles —sin su insistencia especial en la naturaleza peculiar del hombre o la doctrina del Medio— es la doctrina de la autorrealización. «Realizar» quiere decir normalmente lo mismo que «hacer real», y puesto que cada uno de nosotros es ya real —en el sentido de que existimos—, ¿qué significa para nosotros realizarnos a nosotros mismos? Si alguien nos dijera estas dos palabras de consejo: «Realízate a ti mismo», ¿qué es lo que nos estaría sugiriendo concretamente?

La concepción de la Etica como autorrealización se refiere a la realización de nuestras *aptitudes* o *potencialidades*. Una persona tiene aptitudes para la Medicina y se le dice que realice esa capacidad, que actualice esa potencialidad que él tiene y que otros muchos no tienen. Al realizar (hacer real o presente) su potencialidad quizá puede, en un sentido metafórico, realizarse a «sí mismo».

Sin embargo, el consejo «realiza tus potencialidades» no quiere decir mucho si no lo cualificamos de alguna manera. ¿Hemos de intentar actualizar *todas* nuestras potencialidades? Ahora bien, tenemos un número infinito de ellas. Hay muchas cosas que *podríamos* hacer y muchos rasgos que *podríamos* desarrollar si tuviéramos tiempo y quisiéramos tomarnos ese trabajo. Probablemente tenemos dentro de nosotros mismos potencialidad para pintar ventanas, comer carne de serpiente, preparar bocadillos de serrín, contar todos los dientes de león en un kilómetro a la redonda y ladrar como un perro quince minutos todas las mañanas. Pero ¿qué objeto tendría actualizar tales potencialidades? Y, aunque lo tuviera, no podríamos actualizar todas nuestras potencialidades a lo largo de un millón de vidas. Si actualizamos alguna de ellas tiene que ser a expensas de muchas de las demás. Por otra parte, ¿se nos sugiere acaso que actualicemos nuestro potencial de crueldad, de sadismo, de engaño, de hipocresía, de testarudez o de estulticia? Estos potenciales son, por lo general, más fáciles de desarrollar que sus contrarios, y , sin embargo, sería normal afirmar

que debemos procurar que no se desarrollen esas cualidades. Está claro entonces que hay que efectuar cierta selectividad al abordar la cuestión de cuáles son las potencialidades que hay que fomentar.

Una posible sugerencia sería: «Intenta actualizar aquellas potencialidades de tu interior que te harán más feliz si las actualizas». Por supuesto, no podemos saber de antemano cuáles vayan a ser esas potencialidades. A veces podemos pensar que seremos más felices fomentando una aptitud, y después resulta, tras haber dedicado años a su desarrollo, que nos cansa o nos aburre y que hubiéramos sido más felices desarrollando otra diferente. A pesar de ello, la sugerencia parece provechosa: a través de intentos y —si es necesario— a través de errores, actualiza aquellas potencialidades que te proporcionarán el máximo de felicidad.

A este propósito se han apuntado dos diferentes pautas de desarrollo:

a) «Desarrolla una amplia *gama* de tus potencialidades; realízate a ti mismo en el mayor número de caminos diferentes que puedas. No te quedes adherido a una única cosa; sé una personalidad completa y bien perfilada; practica deportes (no los practiques todos, por supuesto, ya que ello te llevaría varias vidas); entrégate a alguna actividad intelectual, pero no excesivamente; cultiva intereses sociales; divide tus estudios entre temas prácticos y teóricos. No intentes desarrollar todas tus aptitudes sino algunas de cada una de las principales ramas o departamentos del interés y del esfuerzo humano. Prueba un poco de cada cosa, y persigue después, en cada línea de esfuerzo, aquellas cosas que tienen más probabilidades de producirte felicidad.»

Este consejo acabaría por ser lo que se ha llamado una pauta de vida tipo «Smorgasbord» (entremeses): un poco de esto, otro poco de aquello, algo de aquí y algo de allá. Algunos prefieren vivir según este sistema. Muchos de nosotros no podríamos, porque nuestro trabajo nos exija mucho y nos obligue a emplear en una sola cosa una cantidad de tiempo desproporcionado: por ejemplo, en estudiar Filosofía, o en cavar zanjas. Pero, aunque las necesidades del trabajo no requieran una especialización, no es probable que todo el mundo *deseara* vivir a lo «Smorgasbord» o que ni siquiera pareciera una cosa deseable. Mucha gente afirmaría que vivir de ese modo es como confeccionar un traje que

contenga un poco de cada uno de los colores del arco iris o como proyectar una catedral que incluyera todos los diferentes estilos arquitectónicos. Este tipo de personas nos propondría una pauta más *organizada.*

b) «Concéntrate en una cosa —la que tenga mayor interés para ti— y luego edifica todo el resto alrededor de ella: y a menudo «todo el resto» no supondrá gran cosa. Es muy posible que un matemático esté tan absorbido en las Matemáticas que se preocupe por muy pocas cosas, o —en casos extremos— por nada en absoluto. ¿Qué hay de malo en esto si así es feliz? En cualquier caso debería existir algún centro dominante en tu vida. Tu vida debe girar en torno a la satisfacción de tu mayor interés; lo demás debiera ser incidental respecto a ello.»

Indudablemente, la primera pauta será preferida por alguna gente y la segunda por otra clase de personas. No obstante, ambas pueden ofrecerse como pautas de autorrealización.

Hasta el momento solamente nos hemos ocupado de un aspecto de la cuestión. Consideremos ahora más cuidadosamente las relaciones entre las aptitudes mismas. Hay algunas aptitudes que, si se las desarrolla, impiden el desarrollo de otras. Por su propia existencia, esas aptitudes *impeditivas* harán imposible el desarrollo de otras. Si uno se convierte en un borracho perpetuo ha desarrollado una clase de aptitud, pero, al obrar así, se ha cerrado la oportunidad de desarrollar, al menos más allá de un estadio rudimentario, la capacidad de concentrarse en el estudio de cualquier materia. Algunas aptitudes, una vez que se las ha desarrollado, son tan omnívoras que no dejan lugar para ninguna otra cosa: el hábito de drogarse es un ejemplo de esto. A tales desarrollos de aptitudes se les llama *obstructores.* Por otra parte, algunas aptitudes son, al desarrollarse, mutuamente *cooperadoras:* no solamente no interfieren en el desarrollo de otras capacidades, sino que las realzan. El alcoholismo interfiere con el estudio, pero no así la comida de alimentos sanos. Los hábitos de autodisciplina, desarrollados al concentrarse sobre un tema, cooperan, al permitir una más fácil concentración sobre otros temas más adelante; una aptitud desarrollada en una esfera también puede ser provechosa en otra. En el arte de la novela, el mejoramiento del estilo coopera en gran medida con el aumento de la habilidad para observar la naturaleza humana; los dos juntos son más que

doblemente valiosos en comparación con uno u otro de ellos por separado.

La distinción entre las aptitudes impeditivas u obstructoras y las cooperadoras es útil en el momento de valorar nuestras varias potencialidades. Podemos, por ejemplo, desear casi con igual fuerza la actualización de dos potencialidades; pero si una de ellas es plenamente cooperadora con el desarrollo de nuestras demás aptitudes y la segunda es plenamente obstructora, haremos bien en desarrollar la primera aptitud y no la segunda; porque de este modo no impediremos la realización de otras potencialidades que quizá alguna vez deseemos actualizar. Si queremos dedicar cinco horas por semana a algún deporte o ejercicio, pero también deseamos dedicar el mismo espacio de tiempo a las juergas, es muy verosímil que la realización del primer objetivo coopere más eficazmente que la del segundo en la satisfacción de nuestra restantes aptitudes, a menos, por supuesto, que seamos un periodista especializado de los que consiguen información en los bares y *cock-tails*, o a menos que precisemos un descanso que no nos puede proporcionar el ejercicio físico. Puede ocurrir que nuestro deseo de tener un asunto sentimental con la señorita X no sea ni mayor ni menor que nuestro deseo de enlazar con la señorita Y; pero si la señorita X nos va a dar a la vez un afecto y un equilibrio emocional que nos permitan continuar con nuestras otras actividades igual o mejor que antes, haremos bien en cultivarla con preferencia a la señorita Y que va a absorber nuestros ocios, a enredar nuestros pensamientos mientras trabajamos, y a embrollarnos en una *affaire de coeur* apasionada y consumida por los celos. Es posible que una muchacha no encuentre difícil desarrollar su potencialidad de hacerse prostituta; pero si se mantiene mucho tiempo en esta vida se cerrará toda posibilidad de sentir un auténtico amor en un matrimonio legítimo. Si desarrollamos nuestra capacidad de gozar con la cocaína podremos arruinar la realización de todas nuestras demás potencialidades. Cuando pensemos en fomentar algún aspecto de nuestra naturaleza, la pregunta que hemos de hacernos es: «¿Será la actualización de esta particular potencialidad obstructora o cooperadora de la actualización de otras potencialidades a las que yo también doy un valor?».

No basta, por supuesto, saber que una potencialidad, A, coo-

perará, si yo la actualizo, con las demás, B, C y D. Si el desarrollo de B, C y D no va a aumentar mi felicidad en modo alguno, su incompatibilidad con A no tiene por qué inquietarme. Pero supongamos que B, en conjunto, coopera con A. Seguirá interesándome saber si el realizar A y B me va a aportar una felicidad o satisfacción relativamente permanente o duradera; si la satisfacción es muy fugaz, obraré acertadamente desarrollando en su lugar otras aptitudes que a la larga *vayan a ser* más satisfactorias. El ideal sería un *sistema armonioso* de aptitudes desarrolladas cuya mutua realización aporte la máxima cantidad posible de felicidad o satisfacción *duradera*. Las vidas de algunas personas muestran muy bien este desarrollo armonioso de un gran número de aptitudes, cada una de las cuales refuerza a las demás; mientras que otras muchas personas, si bien desarrollan ciertas aptitudes valiosas, también desarrollan otras que obstruyen a aquéllas, de tal modo que sus vidas se ven escindidas, por decirlo así, por el desarrollo simultáneo de dos o más grupos de aptitudes incompatibles entre sí.

¿Bastará con describir a un ser humano que cumple en grado máximo con el ideal de autorrealización? Quizá lo sea si solamente nos interesa nuestra propia autorrealización. Pero si queremos tener también en cuenta a otras personas será preciso añadir algo más. Hasta aquí nuestra descripción ha resultado un poco egoísta: debemos actualizar aquellas potencialidades que sean mutuamente cooperadoras a fin de aportarnos a *nosotros mismos* la máxima satisfacción; solamente nos estamos refiriendo a nosotros mismos. Supongamos, por ejemplo, que la actividad para la cual estamos mejor dotados es la de robar Bancos; nuestra potencialidad para este arte bastante complejo puede llegar a un elevado nivel con más facilidad que cualquiera otra de nuestras potencialidades (en todo lo demás nuestras habilidades son indiferentes). Supongamos también que robar Bancos nos produce una gran satisfacción: a la vez por su resultado (el dinero que se gana con ello) y por la operación que conduce a este resultado (disfrutamos con el peligro, tenemos un poderoso instinto de jugador y, al abrir cajas de caudales, experimentamos la misma fascinación que otras personas sienten al resolver palabras cruzadas). Además de ello, si solamente dedicamos a esta actuación unas horas al día y si no sufrimos remordimientos de conciencia, es muy posible que

nuestro trabajo no interfiera con el desarrollo de otros aspectos de nuestra personalidad; antes por el contrario, el dinero obtenido en esta actividad profesional nos va a permitir comprar muchos cuadros y libros, dar fastuosas recepciones, pertenecer a un club de *tennis* muy selecto y hacer viajes al extranjero todos los veranos. Así pues, esta profesión nuestra es muchísimo menos obstructora de esas cosas que si consistiera en trabajar diez horas al día acarreando basura y acabáramos todas las noches demasiado cansados para hacer otra cosa que no fuera dormir. Es cierto que la profesión que hemos elegido obstruirá la realización de *algunos* deseos (pero ¿en qué profesión no sucede esto?). Porque si robamos Bancos por la tarde (nos sería difícil hacerlo durante las horas de oficina) no podremos al mismo tiempo ir a salas de fiestas o ver la última película de la televisión. Pero, de todas maneras, estas actividades no nos interesan mucho y preferimos la emoción que supone violentar cajas de caudales, incluso cuando no se vaya a seguir de ello una compensación en metálico. De este modo, el sistema de nuestros intereses forma un conjunto armonioso en cuyo centro está la fractura de cajas de caudales y a cuyo alrededor, armoniosamente agrupadas, se encuentran todos los restantes. ¿Qué más podríamos pedir? Si hemos alcanzado este sistema de vida ¿no hemos llegado en la autorrealización a algo muy superior a lo que alcanza la mayoría de la gente? ¿No es casi perfecto nuestro grado de autorrealización?

Mientras hablemos de autorrealización en un plan *individual* será muy difícil atacar un sistema de vida semejante con el argumento de que carece de autorrealización. Pero algunos teóricos hablan no sólo de autorrealización individual, sino también de autorrealización social. La autorrealización plena —afirman— es únicamente posible en el contexto de la sociedad; la autorrealización no es completa si son simplemente *nuestras* satisfacciones, y no las de la sociedad, las que constituyen un conjunto armonioso. Según este punto de vista, es posible que alcancemos personalmente un alto grado de autorrealización, como en el ejemplo indicado, pero si nuestras propias satisfacciones personales no son un ingrediente en un sistema armonioso de satisfacciones que afectan a toda nuestra sociedad (y algunos añadirían a toda la raza humana), nuestra propia autorrealización habrá sido a expensas de otras, y nuestra propia autorrealización tiene que supeditarse al

interés del conjunto más amplio. La verdadera autorrealización sólo es factible en el contexto de la sociedad; y, por tanto, nuestro atracador de Bancos no ha alcanzado en absoluto la autorrealización. Del mismo modo que cada una de nuestras propias actividades debería encajar dentro de una armoniosa pauta de satisfacciones que no sean mutuamente obstructoras (autorrealización individual), así también la totalidad de nuestras satisfacciones es únicamente un ingrediente en la pauta completa de satisfacciones sociales que abarca a todos los miembros de la sociedad (autorrealización social).

La autorrealización social opera de la misma manera que la individual. Las satisfacciones de algunos individuos —que serían plenamente totales y satisfactorias si se consideraran solamente sus vidas personales— son obstructoras cuando se toma en cuenta la gama completa de satisfacciones de la sociedad en su conjunto.

Por muy armoniosa que pueda resultar la vida personal de un atracador, sus actividades obstruirán, y se cruzarán en el camino con las satisfacciones igualmente legítimas de un gran número de otras personas, puesto que aquél no puede actualizar sus potencialidades sin interferir con los intentos de esas personas para actualizar las suyas. Es cierto que él no obstruye absolutamente a todas; en realidad, su actividad facilita el desarrollo de las aptitudes de éstos como detectives, pero su actividad interfiere con su seguridad económica y con la paz general.

Sin duda alguna, este esquema de autorrealización armoniosa podría haberse desarrollado con más detalle, tanto por lo que se refiere a la sociedad como al individuo. Pero surge una pregunta por lo que se refiere a este intento global. Extender el esquema a la sociedad es muy evidente, pero ¿con qué derecho se le puede llamar *auto*rrealización? Supongamos que yo dejo mi actividad de atracador de Bancos y dedico el resto de mi vida a hacer algo para lo que tengo menos aptitudes y con lo que disfruto mucho menos y que —como ocurriría en el caso de un trabajo físico muy duro— tiende a obstruir muchas otras satisfacciones que deseo. Mi actividad no será ahora obstructora para la sociedad, pero ¿de qué modo me estoy realizando a mí mismo más de lo que lo hacía antes? ¿No parece falso o, como mínimo, hiperoptimista llamar a este cambio una mejoría en la *auto*rrealización? Tomemos un ejemplo todavía más obvio: Supongamos que damos la

vida, en una guerra, a fin de que ciertas metas sociales —la libertad, por ejemplo— puedan seguir siendo realizadas. Esto es ciertamente el más elevado autosacrificio, pero ¿es autorrealización? ¿Puede decirse que nos hayamos realizado a nosotros mismos cuando ya no vivimos, y no estamos en condiciones de realizar nada? Emplear la frase en tal situación parece una broma de mal gusto.

Hay personas que dicen que, aunque no tengamos consciencia de ello en el momento, si hacemos algo que promueve la realización social estamos, en realidad, realizándonos a nosotros mismos. Pero esta afirmación tendría que demostrarse. (Nos ocuparemos de la presunta armonía del interés personal con la del interés público en el capítulo cuarto.) Se trata de una hipótesis conveniente, pero ¿existe siquiera sea una mínima prueba que la justifique? Si yo doy mi vida para hacer posible ciertas satisfacciones sociales o societarias podrá decirse que mi acción es un autosacrificio, es noble, valiosa, etc.; pero ¿de qué modo va a ser la realización de *mí mismo* cuando aparece ciertamente como la extinción de mi propio ser? ¿Deberíamos decir al hombre que va a emprender una misión suicida: «Recuerda bien esto. Te estás realizando a ti mismo»? ¿No sería más honrado decirle: «Probablemente te van a matar, pero contribuirás así a que sea posible una continuada realización de los intereses de una sociedad libre»? Por lo menos, esta última afirmación —aunque quizá no sea muy consoladora para el individuo en cuestión— no confunde la realización de la sociedad con la realización de uno mismo. Encastrar las dos en una, al hablar de «*auto*rrealización», suena a «doble sentido».

Una vez extendido el concepto de autorrealización para que incluya a la realización social, se trata ya de una clase de concepto muy diferente de aquél con el que empezamos. En la forma social es prácticamente indistinguible de la Etica utilitaria que examinaremos en el capítulo quinto.

Ejercicios

1. Procure expresar la teoría de Epicuro sobre el placer en el lenguaje de la autorrealización individual.
2. Examine las cuatro proposiciones siguientes que describen la Etica de Aristóteles ¿Se deduce alguna de ellas lógicamente de cual-

quiera de las demás? ¿Pueden mantenerse o invalidarse juntas? ¿Están conectadas entre sí? Valore separadamente cada una de ellas.

a) La felicidad es el bien supremo del hombre.

b) La felicidad se consigue con el ejercicio de aquello que es privativo del hombre: su facultad racional.

c) La felicidad requiere muchas condiciones: dinero, prestancia física, amigos, etc.

d) La virtud es un medio entre los extremos.

3. El pensamiento del poema siguiente, *They Do Not Live,* de IRVING EDMAN, ¿entra en conflicto con la Etica de Aristóteles? ¿O con la autorrealización? Explique la respuesta a esta pregunta *(Poems,* de IRVING EDMAN. Copyright 1925-1958, by Irving Edman. Con autorización de Simon and Schuster, Inc.)

Vivir no saben los que eligen el camino medio,
los que no han conocido el éxtasis y la angustia,
los que no escalan las temblorosas alturas ni sondean
las solitarias simas de una oscuridad dolorosa en la luz brillante
del día.
Desperdician la pasión dolorosa,
las elevadas mareas que elevan el espíritu a su más alto ser,
la pleamar de la música, el sonido querido
de la persona amada que pide o que juega.
Desconocen las heridas y los quebrantos;
sin duda no fue nunca suyo el temor, ni el tantear en la noche;
en su tiempo sereno y templado nunca apareció
el terrible torrente ni la tempestad que corrompe la mirada,
ni ningún arco iris; ni tampoco temen al mar,
ni despierta el trueno a estos muertos.

4. Haga una descripción de la clase de vida que, en su opinión, contiene la realización del mayor número de aptitudes cooperadoras y del mínimo de destructoras. (¿Hasta qué punto coincide su descripción con la doctrina de Aristóteles del Término Medio?)

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 5

ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco.* Muchas ediciones, especialmente libros 1, 2 y 10.

BRADLEY, FRANCIS HERBERT, *Ethical Studies* (1876), Nueva York, Oxford University Press, 1927.

CAMPBELL, CHARLES A., *Moral and Non-Moral Values* (1955), en SELLARS, WILFRID Y JOHN HOSPERS, *Readings in Ethical Theory,* Nueva York, Appleton Century-Crofts, 1952, págs. 340-362.

CAMPBELL, CHARLES A., *Moral Intuition and the Principle of Self-realization* (Henrietta Herz lecture, 1948), *Proceedings of the British Academy,* vol, 34 (1948), págs. 23-56,

EINSTEIN, ALBERT, y otros, *Living Philosophies*, Nueva York, Simon and Schusters, 1937.
FROMM, ERICH, *The Art of Living*, Nueva York, Harper, 1956.
FROMM, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Nueva York, Rinehart, 1947.
GREEN, THOMAS HILL, *Prolegomena To Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1890.
MACIEVER, ROBERT MORRISON, *The Pursuit of Happiness*, Nueva York, Simon and Schuster, 1955.
RANDALL, JOHN H., JR., *Aristotle*, Nueva York, Columbia University Press, 1950.
ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *Aristotle* (1923), 5.ª ed. rev., Nueva York, Barnes & Noble, 1953.
RUSSELL, BERTRAND, *The Conquest of Happiness* (1930), Nueva York, New American Library.
SIVGWICK, HENRY, *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Herbert Spencer and J. Martineau*, Londres, Macmillan, 1902. Especialmente, Lecture 5 en la Sección sobre Green, págs. 60-79.

6. La obediencia a la Naturaleza

Según el ideal estoico de la vida, la victoria del hombre consiste en ajustar su voluntad a los hechos amargos de la naturaleza exterior. Así pues, en un sentido puede decirse que el estoicismo recomienda «seguir a la Naturaleza». Y, sin embargo, está muy alejado del significado que viene atribuyéndose a esta frase en la literatura de los dos últimos siglos. «Sé natural», «Vive cerca de la Naturaleza», «Haz lo que es natural», «Deja que la Naturaleza te guíe»: todas éstas son palabras clave de un ideal de vida basado en la Naturaleza. Dado que somos parte de la Naturaleza y producto de sus procesos, el pensamiento de que, de un modo u otro, los procesos de la Naturaleza constituyen un buen guía para la acción humana ha resultado muy atractivo. Pero esta especulación sobre la Naturaleza es demasiado vaga para ser manejable, a menos que la delimitemos con afirmaciones específicas. He aquí las principales:

1. En primer lugar, «Sigue a la Naturaleza» puede significar lo mismo que «Obedece a las leyes de la Naturaleza». Si esta afirmación significa lo que parece significar, no se puede decir en absoluto que sea un consejo, y menos un consejo moral. Porque

es inútil aconsejar a la gente que haga lo que no puede por menos de hacer. ¿Cómo vamos a dejar de «obedecer» a la ley de la gravedad? Si me caigo de una ventana no puedo evitar ir hacia abajo; aconsejar a una persona en esa situación que fuera hacia abajo sería considerado como una broma de mal gusto. Por otra parte, estrictamente hablando, no obedecemos las leyes de la Naturaleza porque éstas son simplemente descripciones generalizadas de los procedimientos mismos de la Naturaleza. No son prescripciones sobre cómo debiera comportarse la Naturaleza al estilo de las leyes del Parlamento que prescriben cómo tenemos que comportarnos. Sería más exacto decir que todo lo que hacemos cae dentro de alguna ley (o leyes) de la Naturaleza. Si comemos, los procesos subsiguientes son ejemplos de las leyes bioquímicas de la digestión; si nos caemos de un tejado, nuestra caída es un ejemplo de las leyes físicas; si nos asociamos libremente, nuestra acción es un ejemplo de ciertas leyes de la Sociología. En este sentido, «Sigue a la Naturaleza» constituye, pues, un consejo superfluo que induce a error.

Ahora bien, la mayoría de los que hablan acerca de «obedecer las leyes de la Naturaleza» no le dan exactamente este sentido. Quieren decir que las leyes de la Naturaleza son tales que si hacemos ciertas cosas disfrutaremos o sufriremos ciertas consecuencias. Si no observamos ciertas reglas elementales de higiene sufriremos de infraalimentación y caeremos enfermos. Las leyes de la Naturaleza no dicen que debamos o que debiéramos seguir ciertas reglas de higiene; dicen solamente que *si* no lo hacemos ocurrirán como consecuencia ciertas otras cosas. En este sentido es altamente inverosímil que nadie (excepto aquéllos que no se preocupan por su vida o por su muerte) recomiende que prescindamos de los hechos sobre el mundo natural, sobre los cuales están basadas estas «reglas de higiene».

2. «Haz lo que es natural» puede significar más o menos lo mismo que: «Vive de un modo primitivo». El romanticismo expresó el anhelo de retornar a lo primitivo, a lo «natural» (el «bosque primaveral» de Wordsworth); y Rousseau consideraba que el estado ideal del hombre es el estado del «noble salvaje». (Nunca había vivido entre salvajes.) En una vida dominada por las constantes irritaciones de autobuses, «metro», huelgas y escaseces, humo y repulsivos edificios fabriles creciendo como setas en torno

nuestro, es «natural» rebelarse contra todo esto y clamar por un retorno a la Naturaleza. Los habitantes de las ciudades sienten esa urgencia más fuertemente que los del campo, que, por su parte, ansían a menudo una mayor proximidad con la gente, mayor cultura, mayores almacenes y salas de fiesta, y las demás cosas que ofrecen las ciudades. Pero ¿debería estar dominado el conjunto de nuestras vidas por la vida ciudadana o por la Naturaleza? Disfrutar de la ciudad mientras se vive en el campo parece a la mayoría de la gente más deseable que uno u otro de esos extremos por separado, y muchos de los que vociferan por un retorno a «la vida en crudo» no desearían vivir sin luz eléctrica, agua corriente, automóviles y televisores.

¿Hasta qué extremo debería llegar este propósito de ser primitivo? ¿Bastará con ir de merienda al bosque un domingo sí y otro no?

> ... Pero ¿hasta dónde llegará este sábado en sus incursiones hacia el final de la jungla de la Naturaleza? ¿En qué medida debe uno convertirse en un aborigen? ¿Debe uno jugar a los indios y sumergirse en la selva con un taparrabos? ¿O debe uno indentificarse con especies naturales más primitivas y pasearse ladrando, gruñendo, o gorjeando? Pero ¿por qué pararse en esto? ¿Por qué no llegar al límite en la dirección de la simplicidad biológica y, como Diógenes al sol, sestear apacibles y termotrópicos? ¿O bien, si esto es todavía demasiado complicado, entregarse como una piedra a las fuerzas eternas de la gravedad? [9].

3. «Sigue a la Naturaleza» puede identificarse con «Haz lo que es natural» y «Evita lo artificial». Esta interpretación, como la segunda, está en estrecha conexión con lo primitivo, aunque quizá evite algunos de sus extremos. Por supuesto, la pregunta aquí es: «¿Qué entendemos por '*artificial*'?». André Gide dijo: «La única cosa no natural del mundo es una obra de arte». Pero él empleaba la frase «obra de arte» como los griegos: para cualquier obra de *techne*, para cualquier obra que resulte de una actividad humana. Así, la pintura es artificial, las ciudades son artificiales, los sistemas de alcantarillado y las fábricas de energía eléctrica son artificiales, los cosméticos y los aparatos para sordos y las drogas manufacturadas (en contraposición a las hierbas na-

---

[9] L. GARVIN, *A Modern Introduction to Ethics*, pág. 374.

turales) son artificiales. ¿Deberíamos abstenernos de hacer cosas, de discurrir nuevos inventos y métodos curativos, de emplear nuestra inteligencia en el uso de los materiales de la Naturaleza a fin de producir nuevas cosas que satisfagan nuestras necesidades y deseos? El resultado de tal actuación equivaldría más o menos a: «vivir a lo primitivo».

Es cierto que todos (o casi todos) los elementos químicos se encuentran en la Naturaleza; pero ¿existe alguna razón convincente para que los empleemos únicamente en la forma en que se encuentran en la Naturaleza? ¿Por qué limitarnos de este modo? ¿Por qué vamos a emplear en las curaciones hierbas y no los resultados de la investigación médica del hombre? (En realidad, descubrir las hierbas apropiadas para cada enfermedad es en sí mismo producto de la investigación médica.) Podría quizá afirmarse que las hierbas son mejores para nosotros en su forma natural. Es posible que esto sea cierto, pero ¿qué pensar entonces de la penicilina, de los anestésicos, de la cirugía y de innumerables adelantos médicos que han salvado miles de vidas? Nuestro interlocutor «no artificialista» tiene que condenar estas curaciones artificiales porque no son «naturales», desde el momento en que son consecuencia del ingenio inventivo del hombre. ¿Deberían emplearse los productos «naturales», incluso en aquellos casos en que *no* son médicamente mejores, simplemente porque son «naturales»? Esta concepción parece completamente irracional: se deben emplear, indudablemente, los mejores productos, sean «naturales» o no. De hecho, si la investigación médica es necesaria lo es en parte porque la propia Naturaleza es insuficiente. Si todos los hombres tuvieran, naturalmente, buena vista, no necesitarían gafas; pero, porque algunos no la tienen, otros hombres elaborar un producto claramente artificial —las gafas— a fin de remediar esta deficiencia de la Naturaleza.

4. «Sigue a la Naturaleza» puede tomarse como sinónimo de «Sigue a *tu* Naturaleza», esto es, probablemente: «Haz aquellas cosas hacia las cuales sientes una inclinación o propensión natural». Cuando se habla de «tu naturaleza» en contraposición a la estricta palabra «naturaleza», el significado ha vuelto a tergiversarse una vez más. «Sigue a tu Naturaleza» en el sentido de hacer aquello para lo que estás mejor equipado —o, en otras palabras: «cumple las potencialidades que tienes o que la Naturaleza te

dio»— te llevará a hacer muchas cosas que son totalmente «artificiales». Si tienes dotes naturales para la ingeniería, planearás o construirás edificios y túneles; de este modo estarás haciendo lo que es «natural» en este cuarto sentido, aunque sea de lo menos natural en el tercer sentido que acabamos de examinar, porque no hay nada más «artificial» que los puentes y los túneles. De hecho, si «seguir a la Naturaleza» significa hacer aquellas cosas para las que se tiene la mayor potencialidad, podemos decir que esta concepción ha sido ya discutida en la sección anterior sobre autorrealización.

5. «Sigue a la Naturaleza» puede también querer decir: «Toma la Naturaleza y sus procedimientos como *modelos* que el hombre debe *imitar*». Según esta concepción tenemos que escudriñar los procesos de la Naturaleza —el viento y las olas, o los pájaros y las abejas— tal como se desarrollan, sin interferencias del hombre, y a continuación imitarlos. Deduce tu vida de la Naturaleza —haz lo que hace la Naturaleza y todo irá perfectamente para ti.

Formulado en términos generales, este consejo puede resultar muy tentador. Ahora bien, ¿cuáles son sus implicaciones específicas? ¿Qué clase de cosas hace la Naturaleza? O bien, si no queremos personificar la Naturaleza, ¿qué clase de sucesos y procesos ocurren en el mundo fuera del hombre? ¿Es la Naturaleza un valioso modelo de imitación para el hombre? La Naturaleza produce humedad, calor, y alimentos para que crezcan las cosechas; pero también produce la Naturaleza corrientes, inundaciones, hambres, plagas, terremotos, y erupciones volcánicas. La Naturaleza permite que florezca la vida, aunque en condiciones muy restringidas: un cambio súbito del clima, un incremento de los organismos de presa, hacen que toda una especie sea barrida de la faz de la Tierra. Y todavía es más descuidada con las vidas individuales: de cada cien criaturas que nacen o son incubadas solamente un pequeño porcentaje llega a la madurez, en un estado de naturaleza; la mayoría mueren de hambre o son devoradas por otros animales o perecen ahogadas o son víctimas en diferentes maneras de las catástrofes de la Naturaleza; muy pocas mueren de «muerte natural».

Estas dotes (de los animales) son otorgadas con una economía tan escrupulosa que cualquier disminución considerable tiene que destruir completamente a la criatura. Siempre que aumenta un poder hay una disminución proporcional en los demás. Los animales que sobresalen en la rapidez son, por lo general, deficientes en fuerza. Aquéllos que poseen ambas, o bien son imperfectos en alguno de sus sentidos, o bien están oprimidos por los deseos más insaciables. La especie humana, cuya principal excelencia es la razón y la sagacidad, es la más necesitada de todas y la más deficiente en ventajas corporales; sin vestidos, sin armas, sin alojamientos, sin ninguna de las ventajas de la vida, excepto aquellas que debe a su propia habilidad e industria. La Naturaleza, en resumen, parece haberse formado un cálculo exacto de las necesidades de sus criaturas; y, al igual que un maestro severo, les ha ofrecido pocos más poderes o dotes de los que son estrictamente suficientes para remediar a esas necesidades. Un padre indulgente hubiera otorgado un amplio repertorio, a fin de prevenir contra los accidentes y de asegurar la felicidad y bienestar de la criatura en el más infortunado concurso de circunstancias. La carrera de la vida no hubiera quedado cercada por tantos precipicios, que nos llevan a la miseria y a la ruina en cuanto nos separamos en lo más mínimo del verdadero camino, por error o por necesidad. Alguna reserva, algunos fondos hubieran sido proporcionados para garantizar la felicidad; y tampoco hubieran sido ajustadas las necesidades y los poderes con una economía tan rígida...

... Nunca se considera prudente al constructor que emprende un plan que sus materiales no le van a permitir concluir [10].

¿Habremos, pues, de adoptar los procesos de la Naturaleza como modelos que el hombre debe imitar? En la Naturaleza toda vida se alimenta de otra vida; como lo expresó Tennyson: «La Naturaleza de rojos dientes y garras furiosas aúlla contra las creencias [del hombre]». ¿Sugieren realmente los mantenedores de la Naturaleza que volvamos al «Código de la Jungla» —es decir, a la carencia de todo Código— y matemos como la Naturaleza mata, mutilemos y torturemos como mutila y tortura la Naturaleza?

En estricta verdad, casi todas las cosas por las cuales se encarcela o ahorca a los hombres que las hacen son diarias proezas de la Naturaleza. Matar —el acto más criminal reconocido por la naturaleza humana— es algo que la Naturaleza hace una vez a todo ser viviente; y, en un gran número de casos, después de dilatadas torturas que solamente los mayores monstruos —cuyos crímenes hemos leído— se atreven a infligir a sus compañeros de vida... La Naturaleza empala a los hombres, los

---

[10] DAVID HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, parte segunda, páginas 207-208.

tritura como en la rueda del tormento, los arroja a las fieras, los quema vivos, los aplasta con piedras como al primer mártir cristiano, los mata de hambre, los mata de frío, los envenena con el lento o rápido veneno de sus exhalaciones, y tiene cientos de otras muertes repulsivas en reserva, muertes que la ingeniosa crueldad de un Nabis o un Domiciano nunca podría superar. La Naturaleza hace todo esto, ignorando del modo más altanero la compasión y la justicia, descargando sus armas indiferentemente sobre los mejores o más nobles y sobre los más mezquinos y peores; sobre aquéllos que están embarcados en las más altas y elevadas empresas, y a menudo, precisamente como consecuencia directa de sus actos más nobles; y muy bien podría decirse que como castigo por ellos. Siega a aquéllos de cuya existencia depende el bienestar de todo un pueblo —quizá las perspectivas de la raza humana en las generaciones venideras— con tan poco remordimiento como siega las vidas de aquellos cuya muerte supone un alivio o una bendición para los que están bajo su perniciosa influencia.

Así trata a la vida la Naturaleza. Incluso cuando no se propone matar inflige las mismas torturas con un aparente desenfreno. En la torpe provisión que ella ha hecho para esa perpetua renovación de la vida animal —que es necesaria por el rápido término que ha fijado a cada caso individual— ningún ser humano viene al mundo sin que otro ser humano sufra un tormento durante horas y días, perdiendo a veces la vida en la empresa. Casi tan grave como arrebatar la vida (igual de grave, según una alta autoridad» es arrebatar los medios gracias a los cules vivimos; y la Naturaleza también hace esto en gran escala y con la más empedernida indiferencia. Un solo huracán destroza las esperanzas de un año; una plaga de langosta, o una inundación, desola un distrito; un trivial cambio químico en una raíz comestible mata de hambre a un millón de personas. Como bandidos, las olas del mar arrebatan y se quedan con la riqueza de los ricos y con la miseria de los pobres con el mismo acompañamiento de heridas, despojos, y muertes que sus antitipos humanos. En resumen, todo lo que los peores hombres cometen contra la vida o contra la propiedad es perpetrado en mayor escala por los agentes naturales. La Naturaleza tiene naufragios más fatales que los de Carrier; sus explosiones de fuego deletéreo son tan destructivas como la artillería humana; sus plagas de cólera sobrepasan con mucho a los filtros envenenados de los Borgia. Incluso el amor por el «orden» que se considera como una consecuencia de los hechos de la Naturaleza, es, en realidad, una contradicción de ellos. Todo lo que la gente acostumbra a condenar como «desorden», y sus consecuencias, son precisamente una imagen de los caminos de la Naturaleza. En injusticia, en ruina y en muerte, la Anarquía y el Reino del Terror son superados por el huracán y la peste [11].

---

[11] JOHN STUART MILL, *Nature and the Utility of Religion*, en GEORGE NAKHNIKLAN, Nueva York, 1958. Reproducido con autorización del editor. The Liberal Arts Press, Inc., págs. 20-22.

Si realmente no queremos decir que el hombre debiera hacer todas estas cosas justamente porque la Naturaleza las hace, no deberemos sugerir que «seguir a la Naturaleza» sea una guía para la conducta.

Aunque su crítica esté hecha desde el punto de vista de otra teoría moral que todavía no hemos examinado, Mill continúa su argumentación afirmando que casi todo lo que consideramos valedero en la vida humana consiste no en seguir a la Naturaleza, sino en mejorarla y trascenderla. Si empleáramos a la Naturaleza como modelo para nuestra propia conducta mataríamos, mutilaríamos y torturaríamos indiscriminadamente; pero, en lugar de seguir a la Naturaleza en este punto, deberíamos procurar superarla, alargar la vida y disminuir el sufrimiento. Si existe una característica de los seres humanos que sea «natural», que sea parte de nuestro modo de ser heredado y que no tengamos que aprender a cultivar, esa característica es precisamente el egoísmo total. Ahora bien, ¿deberíamos cultivar el egoísmo precisamente porque la Naturaleza implanta esta tendencia en nosotros con tanta fuerza? Podemos dar por sentado que nosotros deberíamos intentar sobrevivir pero también ayudar a que los demás sobrevivan. El bienestar humano, y en gran medida la sociedad humana, es solamente posible si intentamos ayudar a nuestros semejantes, tener en cuenta la prosperidad de los demás, cumplir ciertas tareas que son parte de la estructura social. Para las hormigas y las abejas es «natural»» trabajar por el bien del hormiguero o de la colmena, pero los animales de presa son normalmente «individualistas empedernidos» que luchan por su propia supervivencia a costa incluso de otros animales de su especie. ¿Qué clase de conducta hemos de imitar, ya que la Naturaleza nos presenta a ambas? Ni las abejas ni los leones manifiestan compasión alguna con aquellos que no pertenecen a su especie. ¿Deberíamos, por tanto, seguir su ejemplo?

Por un lado, coger, arrebatar, recibir sin dar, es, a los ojos de Mill, la conducta más «natural» del mundo; fijémonos en los niños pequeños. Por otra parte, la virtud del agradecimiento se cultiva con extrema dificultad y exige años de órdenes y de ejemplos paternos para producir una impresión; y tampoco tienen siempre éxito estos intentos. Tenemos siempre que aprender a controlar y a inhibir nuestros impulsos naturales de egoísmo y salva-

jismo. Casi todos los rasgos que consideramos como virtudes en cualquier sociedad por encima del nivel del cazador de cabezas (e incluso los cazadores de cabezas tienen que inhibir en alguna medida sus tendencias naturales, por ejemplo al abstenerse de matar a otros miembros de su tribu) son rasgos que no nos son «naturales»: tienen que ser inculcados dentro de nosotros con paciencia, diligencia y esfuerzo sin límites.

Así pues, o bien admiramos la Naturaleza y actuamos, por consiguiente, como actúa ella —matamos como mata la Naturaleza, somos crueles como lo es ella, derrochamos la vida y los triunfos como los derrocha la Naturaleza—, o *bien* nos percatamos de que la Naturaleza no es un modelo apto para la imitación humana, y, por tanto, dejamos de hablar de «obediencia a la Naturaleza». Según Mill, en cuanto vemos claramente cómo se comporta la Naturaleza no nos queda ya ninguna garantía para creer que debiéramos seguir a la Naturaleza. Mill no niega que debemos *a veces* hacer cosas que también hace la Naturaleza: por ejemplo, es posible que tengamos que matar, al defender nuestro país de un invasor, y habitualmente matamos animales para comérnoslos, igual que los animales se matan entre sí con el mismo propósito. Sin embargo, incluso cuando estamos justificados al hacer estas cosas no lo estamos *porque* la Naturaleza las haga. Así pues, ni siquiera en ese caso es la Naturaleza un modelo apto para la imitación humana. El hecho de que la Naturaleza haga algo no es en sí mismo una razón para que pensemos que debiéramos hacerlo o no. La Naturaleza no tiene, sencillamente, nada que ver con el asunto, ni en un sentido ni en otro.

6. Existe, no obstante, una interpretación conexa del «sigue a la Naturaleza», que podría sobrevivir a la crítica de Mill: Quizá «sigue a la Naturaleza» no quiera decir simplemente que debamos actuar como actúa la Naturaleza, sino que deberíamos fijarnos en el *proceso evolutivo* manifiesto en la Naturaleza, observar hacia qué dirección tiende este proceso y procurar caminar en la misma dirección.

Desgraciadamente, empero, la dirección hacia la cual tiende la Naturaleza dista mucho de estar clara. Para derivar conclusiones específicas de la observación del proceso evolutivo tenemos que «leer entre líneas». El proceso evolutivo tiene muchos aspectos y todo dependerá de cuales elijamos. Los organismos crecen, y en

este crecimiento y vitalidad hay muchas cosas que podemos emular. Pero también se deterioran y mueren. ¿Deberíamos esforzarnos por emular en nuestras propias vidas este modelo de deterioración tanto como aquel de crecimiento? Muchos organismos evolucionan y en el curso de millones de años alcanzan una complejidad orgánica muy superior a aquella con la que empezaron; pero otros organismos se mantienen igual durante siglos y siglos: muchos insectos no han cambiado en la evolución desde hace millones de años. Así pues, lo «estático» y lo «dinámico» se reflejan a la vez en la Naturaleza: ¿a cuál de ellos debemos imitar? No existe una dirección de la evolución; los procesos de la Naturaleza tienden hacia muchas direcciones y todo dependerá de la dirección que elijamos como modelo para nuestra propia conducta. ¿Y qué será lo que determine nuestra elección? No podemos decir: «La dirección de la evolución es lo que determina nuestra selección», porque, como acabamos de ver, hay muchas direcciones. Podríamos decir: «La *mejor* dirección». Pero con esto nos salimos del juego: ¿la mejor según qué criterio? No según el criterio de la Naturaleza, que es completamente imparcial ante las diversas direcciones y las contiene todas. La Naturaleza nunca dice que una forma dinámica de vida que cambia a lo largo de las generaciones sea mejor que la bien adaptada abeja que no varía a través de millones de años de evolución.

El filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903), siguiendo el camino trazado por Charles Darwin, intentó injertar resortes morales en la doctrina darwinista de la evolución. Spencer seleccionó dos aspectos del proceso evolutivo: 1) la creciente complejidad de la estructura, y 2) la creciente integración de la función. Dado que la evolución tiende hacia ambas direcciones, nosotros los seres humanos, que somos producto de la Naturaleza, deberíamos asistirla y reforzar esta tendencia. No debemos volver a la «ley de la jungla» porque, en organismos evolutivos tan complejos como los seres humanos, la Naturaleza ha producido algo que va más allá de esa «ley», y regresar a ella sería, por consiguiente, un retroceso. Independientemente de lo que pueda suceder en el caso de los tigres y de las boas, con los seres humanos la Naturaleza ha evolucionado en algo mejor. Los seres humanos son animales sociales y pueden realizar ciertos valores peculiarmente humanos olvidándose de la jungla e impulsándose hacia adelante hasta al-

canzar un grado de cooperación, armonía, paz y bienestar desconocidos en los estadios primitivos de la evolución. De hecho, parece que la dirección de la evolución va hacia la cooperación mutua y la plenitud armoniosa de nuestras varias tendencias y potencialidades.

Pero surgen en seguida problemas en la posición de Spencer:

a) ¿Es un dato empírico que la integración y la complejidad *sean* las direcciones de la evolución? Hay razones para dudarlo. Supongamos, por ejemplo, que el año que viene la humanidad se destruye a sí misma en una guerra termonuclear. ¿Será entonces esta destrucción la dirección de la evolución? Desde un punto de vista empírico la respuesta sería afirmativa porque ésa fue, de hecho, la dirección que finalmente adoptó la evolución. O supongamos, sin guerra alguna, que la raza humana engorda y se vuelve comodona, desprecia el uso de la inteligencia y sólo se divierte mirando la televisión seis noches por semana. Entonces, la dirección de la evolución consiste aparentemente en contemplar programas de televisión. Pero ¿mirar la televisión será por tanto mejor que destruir la humanidad? La prueba concluyente de la dirección hacia la cual tiende algo es —según la Lógica— el camino que en efecto sigue.

b) Ahora bien, si Spencer no se refiere a la dirección que la evolución *toma*, sino a la dirección que *debería* tomar, o que *idealmente* tomaría, otros problemas serán los que hayamos de afrontar. ¿Cómo sabemos qué dirección debería tomar? De la observación de la Naturaleza lo único que podemos deducir es la dirección (o direcciones) que de hecho *toma*. Ciertamente, cuando dejamos de emplear las direcciones *reales* de la evolución y empleamos, en vez de ello, la dirección *ideal* como criterio, ya no estamos empleando la Naturaleza como «piedra de toque para la Etica». Porque ¿según qué criterio es deseable o ideal una determinada dirección? Ya hemos visto que la dirección real de la evolución no nos sirve como guía. Tenemos, pues, que recurrir a algún otro canon o *standard*, y de ningún modo al de la Naturaleza (dirección de la evolución).

Spencer pensaba que los valores democráticos de armonía, supervivencia individual y longevidad, y cooperación mutua entre los hombres, eran la dirección de la evolución. Un filósofo alemán de la misma época, Friedrich Nietzsche (1844-1900), tenía con-

cepciones casi diametralmente opuestas [12]. Decía que en la Naturaleza hay individuos que son «naturalmente superiores»: a través de la fuerza y de la astucia dominan a los demás miembros de la especie y no sienten por sus inferiores otro interés que no sea el de emplearlos para sus propios fines. Operando en base a esta hipótesis, Nietzsche mantenía que el estado natural de guerra y de lucha a muerte entre los organismos es el estado deseable y que se debieran fomentar en la conducta humana los rasgos de carácter que surgen de ese estado de cosas, esto es, la fuerza, la astucia, la habilidad y la condición de ser hombre de recursos. Estos rasgos deberían manifestarse en la vida del espíritu y no simplemente en la lucha por la supervivencia en tanto que organismos vivos; la vida es mejor cuando dichos rasgos aparecen a la vez en el cuerpo y en el espíritu; la osadía, el valor y la imaginación han de valorarse en las cuestiones intelectuales tan alto como la fuerza y la condición de ser hombre de recursos en el campo físico. Es cierto que solamente una minoría puede alcanzar el éxito en ese intento de «cabalgar» por encima de los deseos de la mayoría; pero el mismo hecho de que consigan «cabalgar por encima» es la prueba de su capacidad para hacerlo. El estado ideal de las cosas consiste en que una minoría capaz domine a una mayoría débil y pasiva. La masa de los seres humanos debiera ser conducida por el número relativamente pequeño de superhombres que despliegan al máximo grado proezas intelectuales y físicas, y que han demostrado su capacidad de manejar y de dominar la mayoría pasiva e incompetente que carece de voluntad, de imaginación y de inteligencia para alcanzar una posición de dominio. (Muchos han pensado que el ideal de Nietzsche hubiera sido Adolph Hitler, pero esto es muy improbable. Hitler fue empleado por otros que le colocaron en la cúspide a fin de satisfacer sus propias ambiciones hasta que, por último, él alcanzó el poder para sí mismo. Probablemente Nietzsche habría calificado a Hitler de despreciable agitador de masas. Un hombre de dimensiones más heroicas, un Napoleón, satisfaría mucho mejor a su ideal.)

---

[12] Vamos a considerar solamente la interpretación tradicional (y usual) de las concepciones éticas de Nietzsche. Para una interpretación novísima y totalmente diferente de Nietzsche, véase WALTER KAUFMANN, *Nietzsche*. Sea o no correcta la interpretación tradicional de la concepción de Nietzsche, sigue siendo posible estudiarla como un *tipo* de concepción ética dentro del epígrafe: «Sigamos a la Naturaleza».

Los rasgos de carácter no naturales, como la simpatía, la humildad, el amor, la cooperación, son los que valora la mayoría; Nietzsche no sentía más que desprecio por estas cualidades. Es fácil comprender —pensaba él— por qué la mayoría venera esos ideales que son más o menos los del cristianismo. Por falta de ingenio y de imaginación para hacer lo que hace el hombre duro y despiadado, se agrupan todos contra él. No podrían nunca sobrevivir individualmente contra él, pero por la pura fuerza del número, a menudo los que no valen nada pueden vencer (como ocurre en los países democráticos) a la minoría superior, a fin de que sus rasgos pasivos y «negativos» dominen a los rasgos activos y «positivos» de la «aristocracia natural». El resultado, según Nietzsche, es una mediocridad multiplicada por un millón de veces. En la Naturaleza no aparece ninguna pauta parecida a ésta de unos débiles triunfantes sobre los fuertes, los tenderos sobre los superhombres. Esta victoria es estrictamente una perversión del ideal de la Naturaleza. Es necesario que el hombre vuelva a las primitivas virtudes de la competición, a una vida de riesgos y peligros, y crueldad en la lucha mental y física: como el león, pisoteando a sus enemigos, siempre vigilante, siempre dispuesto, siempre victorioso por la fuerza y por la astucia. Solamente entoces están realmente vivos los hombres, no como canijas y temblorosas ovejas agrupándose contra los poderosos leones del mundo a fin de proteger sus propias vidas miserables y vanas. Lo mejor para los esclavos naturales es ser realmente esclavos y para los jefes naturales ser jefes reales. Tal es la pauta de la Naturaleza.

Podrían decirse muchas más cosas sobre las concepciones de Nietzsche; pero, dado que la mayoría de sus obras consiste, por lo general, en llamamientos apasionados y no en conclusiones razonadas, y dado que en la Etica nos interesan, sobre todo, las razones que las gentes aducen en defensa de sus concepciones, no es preciso que continuemos estudiando las concepciones de Nietzsche. Sin embargo, quizá puedan ordenarse algunas breves observaciones.

Si se recomienda el ideal de Nietzsche en nombre de «la Naturaleza», ya hemos visto que no se deduce de los hechos de la evolución, al igual que ocurría en el caso de la concepción

mucho más blanda de Spencer. Se le puede aplicar las mismas críticas.

Más aún: cabría preguntar *por qué* Nietzsche quiere que la minoría tenga lo que desea mientras que la mayoría no puede tener lo que anhela. ¿Cree él que a la larga la mayoría estará mejor si es dominada por la minoría? Esta es una posibilidad; algunos la han sostenido, y sus concepciones serán estudiadas en el capítulo octavo. Pero en ese caso estaría abrazando como ideal la causa del bienestar universal (que examinaremos en el capítulo quinto) y el dominio de los muchos por los menos no sería más que un medio para este fin. Ahora bien, a la luz de los escritos de Nietzsche es inimaginable que sostuviera tal cosa; no sentía más que desprecio por los deseos de la mayoría, y si ésta hubiera de permanecer para siempre miserable, consumida de pobreza y en una desgraciada esclavitud, a Nietzsche todo ello no le produciría el menor remordimiento.

¿Por qué entonces hay que dar satisfacción a los deseos de los menos y pisotear los de los más? Porque, según Nietzsche, los menos son más capaces, y su capacidad para gobernar viene demostrada por el hecho de que, a través de la violencia, de la astucia y de la competición sin piedad, *han* alcanzado la cúspide del poder. Pero ¿cómo puede ser una garantía este éxito? Si alguien es lo bastante afortunado o astuto como para llegar a una posición desde la cual pueda gobernar a un país, ¿demuestra su éxito que es más *capaz* de desempeñar sus funciones que otro cualquiera? Sin duda alguna, gobernar requiere el ejercicio de otras facultades, además de aquéllas que hicieron posible que llegara en primer término a una posición de poder. (Esta es la «tragedia del poder» que discutiremos en el capítulo octavo.) ¿Por qué entonces han de garantizarse únicamente los deseos de los que son relativamente pocos? ¿Por qué no van a estar todos los hombres habilitados para algo en este mundo? A través de muchas páginas de delirios, de imprecaciones y de condenas, Nietzsche no da nunca una respuesta clara a esta pregunta. Lo único casi que podemos sacar en conclusión es que la habilidad (concretamente, la habilidad para llegar a la cumbre por los medios que sean) es algo que debe promoverse, precisamente porque es bueno ejercitarla, y porque el poder y la crueldad deben ser fomentados, precisamente porque manifestar estos rasgos es una buena cosa,

Ahora bien, esta respuesta no es, en modo alguno, una respuesta; o bien —si se la *considera* como una respuesta—, ¿por qué no va a poder emplearse para decir lo contrario: esto es, que la humildad y la cooperación son algo que debería fomentarse porque manifestar estos rasgos es una buena cosa? (Es posible que la crueldad sirva para desarrollar el carácter; pero ¿no lo desarrollan otras cualidades tan bien o mejr? ¿Y por qué solamente los caracteres de ciertos individuos selectos?) Quizá entonces las cualidades que Nietzsche valora como deseables puedan recomendarse —por lo menos a veces— con el fin de alcanzar *alguna otra cosa;* pero ¿cuál es su valor meramente *por sí mismas?* El concepto de «X fin de X» nos lleva directamente al tema del capítulo tercero, en el cual intentaremos aclarar la distinción entre lo que es deseable por sí mismo y lo que es deseable solamente como fin para alguna otra cosa.

Ejercicios

1. Procure aclarar la distinción entre lo que es natural y lo que es artificial. ¿Es malo, por ser «no natural», el intento de acortar la vida de una persona que sufre mucho y muere lentamente de una enfermedad incurable? ¿Pueden condenarse como «no naturales» los esfuerzos de los médicos por alargar la vida humana gracias a la cirugía y a la medicación? ¿Puede usted defender ciertos métodos de control de natalidad como «naturales» en contraposición a otros que son «artificiales»?

2. «El hombre es el animal para el cual ser artificial es lo natural» (L. Garving, *A Modern Introduction to Ethics*, pág. 378). ¿De qué modo se emplea en esta frase la palabra «natural»? (Tiene que ser en un sentido diferente de «no artificial», porque si no la frase sería autocontradictoria.)

3. ¿Podemos decir que algunos de los elementos de los pares siguientes sean: 1) más naturales, y 2) mejores, por consiguiente, que cualquier otra selección?: legumbres criadas orgánicamente, píldoras de vitaminas; petróleo en bruto, gasolina; caballos, automóviles.

4. Lea el ensayo de Mill *La naturaleza*, especialmente en su última mitad, en la cual critica la concepción de que el autor de la Naturaleza es una Deidad benevolente.

5. Valore el siguiente soneto de Matthews Arnold: *A un predicador independiente que predicaba que debiéramos estar en armonía con la Naturaleza* (1888).

¿En armonía con la Naturaleza? Loco infatigable,
que predicas con tanto calor aquello que para ti sería,
si fuera verdad, la cosa más imposible:
¡Ser fuerte como la Naturaleza, como ella frío!

Sabe que el hombre tiene todo lo que la Naturaleza tiene, y algo más.
Y en este algo más están todas sus esperanzas de bondad.
La Naturaleza es cruel, el hombre aborrece la sangre;
la naturaleza es obstinada, el hombre predispuesto a adorar;
la naturaleza es voluble, el hombre necesita descanso;
la naturaleza no perdona las deudas ni teme a la tumba;
el hombre ha de ser manso y verse bendecido con una tranquila conciencia.
El hombre, sábelo, tiene que empezar allí donde la Naturaleza acaba;
la naturaleza y el hombre nunca pueden ser firmes amigos.
¡Loco, si no puedes superarla, sigue siendo esclavo suyo!

6. Valore el pasaje siguiente de G. L. DICKINSON, *El significado del bien*, pág. 46:

> No me impresiona gran cosa ese razonamiento que atribuyes a la Naturaleza, esto es, que si no estamos de acuerdo con ella seremos castigados. Yo, por ejemplo, tengo grandes objeciones contra el conjunto de sus procedimientos; no creo demasiado en la armonía de la consumación final... y me doy perfecta cuenta de la horrible incomodidad de los estadios intermedios, las agresiones, zancadillas, atropellos de las multitudes y los heridos y los muertos que quedan atrás en la cuneta. Me atrevo a desaprobar todo esto; y entonces viene la Naturaleza y dice: «Pero ¡deberías aprobarlo!» Pregunto el porqué y me contesta: «Porque es mi manera de proceder». Sigo poniendo objeciones y ella me lanza esta amenaza: «Muy bien, apruébalo o no, como gustes; pero ¡si no lo apruebas serás eliminado!». Sin duda», digo, y me aferro a mi vieja opinión con tanto más fervor cuanto que me siento investido con la gloria de un mártir... ¡En mi modesta opinión no soy yo, sino la Naturaleza la que queda en mal lugar!

7. Lea el *Nietzsche*, de Walter Kaufmann, e indique en qué sentido su interpretación de las concepciones de Nietzsche difiere de la tradicional que hemos presentado en este capítulo.

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 6

CARRIT, EDGAR, *The Theory of Morals: An Introduction to Ethical Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1928.

DICKINSON, GOLDSWORTHY LOWES, *The Meaning of Good* (1906), Nueva York, Dutton, 1921.

GARVIN, LUCIUS, *A Modern Introduction to Ethics*, Boston, Houghton Mifflin, 1953, capítulo 14.

HUXLEY, THOMAS HENRY, *Evolution and Ethics* (1894), en HUXLEY, T. H., *Selections From the Essays of T. H. Huxley*, ed. por Arthur Castell, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1948.

HUXLEY, THOMAS HENRY, y JULIÁN HUXLEY, *Touchstone for Ethics,* Nueva York, Harper, 1947.

KAUFMAN, WALTER ARNOLD, *Nietzsche,* Princeton, Princeton University Press, 1950 (Meridian Books).

MILL, JOHN STUART, *Nature* (1874), en Mill, J. S., *Nature and the Utility of Religion,* Nueva York, Liberal Arts Press, 1958, págs. 3-44.

NIETZSCHE, FRIEDICH, *Beyond Good and Evil.* Otros escritos suyos son también importantes. Cfr. NIETZSCHE, F., *The Philosophy of Nietzsche,* Nueva York, Modern Library.

SIDGWICK, HENRY, *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Herbert Spencer, and J. Martineau,* Londres, Macmillan, 1902; especialmente, en la sección acerca de la Etica de Spencer, págs. 138, 312.

SPENCER, HERBERT, *The Data of Ethics* (1888), Nueva York, McKay.

El bien intrínseco

Hemos examinado ya varios «ideales de vida» y nos hemos permitido hacer algunos comentarios preliminares sobre ellos, pero hasta el momento el resultado no ha quedado decidido. No solamente no hemos encontrado ningún medio de establecer uno de ellos a expensas de otros (tema que examinaremos mucho más tarde en nuestra discusión), sino que ni siquiera hemos examinado (hasta el momento) ninguna teoría ética que intente ser completa. Una teoría ética completa es aquella que, en principio al menos, puede decirnos lo que hemos de hacer en cualquier circunstancia. El estoico nos dice la actitud que se debe adoptar en el tiempo de la adversidad; pero ¿cómo puede él decirnos específicamente de qué manera hemos de obrar cuando formulamos una promesa que va a costarnos grandes sacrificios? ¿O si tenemos que llegar a un compromiso sobre un principio a fin de alcanzar un objetivo deseado? En estas situaciones no tiene nada que decirnos; en realidad, recomienda muy pocas clases específicas de acción, y más bien nos indica la clase de actitud que se debe adoptar frente al mundo en general. Tenemos ahora que intentar ir más allá de la concepción estoica y considerar algunas teorías éticas que aspiran a ser completas. Hasta ahora ni siquiera hemos presentado la mayoría de las palabras centrales que aparecen en la exposición sistemática de la Etica y que nos permitirán fundir nuestros pensamientos en una armazón clara y conceptual. Vamos a empezar a presentar inmediatamente esos términos al discutir el concepto omniimportante de bien intrínseco. Si deseamos saber cuáles son los actos que hay que realizar, tendremos primero que descubrir cuáles son los fines que intentamos alcanzar a través de esas acciones —en otras palabras; cuáles son los objetivos que merecen

perseguirse— antes de que podamos determinar qué actos hay que realizar para la consecución de esos objetivos.

Si nos pidieran que hiciéramos una lista de las cosas que consideramos buenas, deseables o valiosas, podríamos incluir cosas como la seguridad económica, la estima de los demás, la comodidad material, la amabilidad con los demás, el afecto, el conocimiento, el aprecio del arte, pero —en el punto de partida, al compilar esa lista— nos tropezamos con una distinción que va a resultar de máxima importancia: Nuestra pregunta «¿Qué cosas son buenas?» es ambigua. Hay cosas que consideramos buenas (o deseables) solamente por sus resultados: por aquello a lo que conducen. Hay otras cosas que consideramos buenas, no por aquello a lo que conducen, sino por lo que son en sí mismas: las consideramos dignas de ser poseídas o buscadas no simplemente como modo de obtener otras cosas, sino a causa de su propia naturaleza intrínseca. La primera clase de bien se llama bien *instrumental,* porque la bondad o valor de esas cosas reside en el hecho de ser instrumentos para alcanzar aquellas otras cosas que consideramos buenas no simplemente como instrumentos. La segunda clase de bien se llama *bien intrínseco* porque valoramos esas cosas, cualquiera que sea su resultado, por lo que son y no por aquello a lo que conducen.

Cuando hablamos de bien instrumental es importante distinguir entre lo que es bueno instrumentalmente y lo que es un buen instrumento. Si algo —llamémoslo B— es intrínsecamente bueno, entonces otra cosa, A, será instrumentalmente buena si lleva a la consecución de B. Pero supongamos que B sea intrínsecamente malo o perverso. Entonces A será un mal instrumental porque lleva a algo que es intrínsecamente malo. Este A es, no obstante, un *buen* instrumento para la consecución de B. Una cosa puede ser buen instrumento para conseguir un fin, incluso si ese fin dista mucho de ser bueno: para matar a alguien el empleo de un arma es mejor instrumento que un paquete de alfileres. Cuando decimos que un arma es un buen instrumento entendemos que es un medio eficaz para alcanzar un fin dado (y cuando decimos que es el *mejor* medio entendemos por ello que es el instrumento *más* eficaz), pero no emitimos ningún juicio sobre si el fin es bueno o no. Sin embargo, cuando decimos que A es instrumentalmente bueno estamos expresando que: 1) lleva (cuanto más

eficazmente mejor) a la consecución de B, y que 2) B, o bien es él mismo intrínsecamente bueno, o bien conduce, a su vez, a algo que lo es.

Si nos preguntamos a nosotros mismos qué cosas —de las que contiene nuestra lista de cosas buenas o deseables— son buenas intrínsecamente y cuáles lo son instrumentalmente, encontraremos, probablemente, que a la mayoría de ellas las consideramos buenas instrumentalmente. El dinero es un ejemplo obvio. Casi todo el mundo desea tener dinero. Esto, por supuesto, no equivale a decir que pensemos que el dinero sea siempre *deseable:* que lo sea o no dependerá de su objetivo: por ejemplo, si lleva a la paz y a la comodidad o a la disensión y al descontento. Así pues, el dinero no es instrumentalmente bueno en todas las circunstancias; pero cuando *es* bueno lo es instrumentalmente, no intrínsecamente. Cuando es deseable lo es por las demás cosas que puede proporcionar. Cuando no puede proporcionar otras cosas —como en la isla de Robinson Crusoe— no tiene ningún valor.

¿El tacaño no considera que el dinero sea intrínsecamente bueno? No. También él le da un valor por lo que puede conseguir. La diferencia entre el tacaño y el resto de nosotros está en que nosotros lo valoramos a causa de las cosas que podemos comprar con él —una casa, ropa nueva, una póliza de seguros de vida— mientras que aquél lo valora porque goza contemplándolo o simplemente pensando en él. Para el tacaño el dinero es directamente instrumental con respecto a su goce; para nosotros el dinero es indirectamente instrumental con respecto al goce, pero directamente instrumental por lo que se refiere a las cosas que podemos comprar con él y que contribuirán a proporcionarnos un goce.

¿Las cosas que podemos comprar con dinero son intrínsecamente buenas? ¿Son intrínsecamente buenos los coches nuevos y las casas, los trajes y las pólizas de seguros? Parece indudable que la respuesta es, también esta vez, negativa; porque en cada caso podemos preguntarnos *para qué* son buenas estas cosas; y cuando decimos que son buenas *para* algo, estamos diciendo que son instrumentos hacia algo. Las casas y las tierras son a menudo buenos instrumentos para conseguir otras cosas, tales como (posiblemente) la alegría o el placer. Pero, evidentemente, las casas y las tierra sólo son buenas instrumentalmente si conducen a

algo que sea intrínsecamente bueno. El dinero es un buen instrumento en relación con la compra de casas y de tierras, las casas y las tierras son buenos instrumentos para conseguir seguridad económica y la seguridad económica es un buen instrumento (aunque no siempre) para el placer o el goce. Y *si* el goce o el placer son intrínsecamente buenos, entonces esas otras cosas serán instrumentalmente buenas —directa o indirectamente —en tanto en cuanto se dirijan, la una a través de la otra, hacia ese goce. Resultaría así que ninguna de esas otras cosas es *intrínsecamente buena.* Si tuviéramos una casa hermosa y un yate y seguridad económica ilimitada, pero todas estas cosas no nos trajeran más que preocupaciones, desagradables responsabilidades, y recelos de todo el mundo por el temor de que todos nuestros sedicentes amigos intentaran realmente aprovecharse de nuestro dinero, ¿seguiríamos considerando que vale la pena poseer una casa y un yate? Quizá sí, si pensáramos que la situación puede cambiar y que todavía podemos sacar algún placer de nuestro dinero. Pero, supongamos que supiéramos que nuestro dinero nunca nos ha dado —y (en el futuro) nunca nos dará— ni una brizna de goce, ¿seguiríamos considerándolo deseable o digno de ser poseído por sí mismo? Sin duda que la respuesta sería claramente negativa; a menos que acariciáramos la vana esperanza de que nuestro dinero podría todavía ser bueno *para* algo, esto es, ser un buen instrumento.

¿Qué pensar, entonces, acerca del mismo goce? *¿Es* intrínsecamente bueno? Mucha gente, muchos filósofos morales inclusive, han pensado que sí. Que el goce sea la *única* cosa que lo es (o no), es un tema que discutiremos con más detalle, más adelante en este mismo capítulo; en todo caso, la mayoría de las personas estarían de acuerdo en que *es* intrínsecamente deseable. Todo indica que damos un valor al goce y al deseo por sí mismos. No los deseamos por lo que nos proporcionarán, sino que más bien deseamos otras cosas porque contribuyen a proporcionárnoslos. La pregunta «¿Para qué queremos el dinero?» puede contestarse fácilmente, lo mismo que la pregunta «¿Para qué queremos la propiedad?», o «¿Para qué queremos trajes nuevos?». Pero si alguien nos preguntara: «¿Para qué queremos el goce?», la pregunta sonaría muy rara. Podríamos preguntar: «¿Qué es lo que usted quiere decir con esta pregunta? Yo no lo quiero *para* nada en absoluto. Simplemente me gusta tenerlo, eso es todo».

¿Podríamos decir lo mismo acerca de la salud? Si nos preguntan por qué queremos seguir adelante con una operación quirúrgica, difícilmente contestaremos diciendo que la cirugía es un fin en sí misma; contestaremos que sólo gracias a ella podemos alcanzar lo que queremos, es decir, la restauración de nuestra salud. Pero supongamos que nos preguntaran: «Bien, ¿y qué es lo que tiene de bueno la salud? ¿Para qué quiere usted la salud?». Esta pregunta sonaría también un poco rara, porque normalmente consideramos la salud como algo deseable sin más. Pero, si insistieran, podíamos replicar: «Porque no puedo disfrutar de la vida, por lo menos no en gran medida, si por lo menos no tengo una salud aceptable; y, ciertamente, no puedo disfrutar de ella si estoy con constantes sufrimientos o amenazado por ellos». De este modo volvemos una vez más al goce, considerado como bien intrínseco.

Antes de seguir adelante conviene prevenir una confusión casi inevitable, formulando esta pregunta: «¿La distinción entre bienes intrínsecos e instrumentales es lo mismo que la distinción entre medios y fines, que estudiamos en el capítulo segundo? La distinción parece idéntica: el goce es un fin para el cual la seguridad económica es un medio; el goce es intrínsecamente bueno mientras que aquellas otras cosas (cuando son buenas) lo son instrumentalmente. ¿No se reducen las dos distinciones a una sola?».

La respuesta es negativa y las razones son fáciles de encontrar. Adoptamos toda clase de medios —A, B, C,— para alcanzar toda clase de fines —X, Y, Z—. Cuáles sean los medios de que nos valemos para alcanzar unos fines, y cuáles sean éstos, es una cuestión de observación empírica. De qué medios se vale la gente para «enriquecerse muy de prisa», o cómo actúa para asegurarse la seguridad económica, o qué sistema de gobierno es el más apto para alcanzar ciertos fines... son materias todas ellas que han de investigar los economistas y los sociólogos y los tratadistas de Derecho político. Pero no podemos zanjar de este modo empírico la pregunta de qué sea lo intrínsecamente bueno. «Los medios que la gente adopta» es una cuestión de hecho; «los fines que son buenos» es una cuestión de valor. De qué medios hay que valerse para conseguir unos fines, y cuáles sean éstos, es una cuestión que sólo interesa a la Etica de un modo incidental. «Qué cosas sean instrumentalmente buenas» es, en cambio, una cuestión de

vital importancia para la Etica. Cuando nos preguntamos sobre los fines que persigue la gente estamos preguntando qué cosas *desean;* y esas cosas pueden lo mismo ser buenas que malas. Cuando nos hacemos una pregunta acerca del bien intrínseco estamos preguntándonos qué cosas son *deseables,* ya sean deseadas o no.

Volvamos, pues, a nuestra discusión del bien intrínseco. Consideraremos, en primer lugar, si el placer o el goce (o alguno de sus sinónimos) son siempre intrínsecamente buenos; y, en segundo lugar, si hay o no otras cosas que son también intrínsecamente buenas, además del placer. Prospondremos hasta el próximo capítulo la pregunta «¿Quién debería poseer estos bienes?» porque de aquí van a surgir un cierto número de argumentos separados. En este capítulo tenderemos, a veces, a suponer que todo aquello que sea intrínsecamente bueno debe estar al alcance de todos por igual.

7. Hedonismo

El hombre de negocios trabaja arduamente todos los días y vuelve fatigado a casa todas las tardes. ¿Para qué? Para mejorar sus negocios y que sigan prosperando, dirá él. ¿Y para qué desea hacer esto? Para que él y su familia vivan tranquilos en el aspecto económico. ¿Y por qué quiere él la seguridad económica? Para que su familia nunca pase necesidades, para que no se vean obligados a temer la pobreza, para que puedan comprar las cosas que necesiten. ¿Y por qué quiere alcanzar estos fines? Para que su familia y él puedan disfrutar más de la vida; en la creencia de que la posesión de alguna de las buenas cosas de la vida les proporcionará una mayor probabilidad de disfrutar de ella.

Esta clase de razonamiento —y podríamos multiplicar indefinidamente los ejemplos— parece llevarnos a la conclusión de que el placer o el goce son deseables en sí mismos, mientras que las demás cosas citadas no lo son. Esta es, precisamente, la conclusión del *hedonista* ético. Hemos conocido ya una forma de hedonismo: el epicureísmo; podemos ahora refundir la afirmación central del hedonista bajo una forma más clara, diciendo que, según el hedonista, primero, *todo* placer o goce es intrínsecamente bueno, y, segundo, *solamente* el placer, o el goce, es intrínseca-

mente bueno; esto es, ninguna otra cosa que no sea el placer es intrínsecamente bueno. Examinaremos por orden esas dos pretensiones.

A. *El placer como bien intrínseco*

HEDONISTA: Afirmo, para empezar, que todo placer es intrínsecamente bueno.

CONTRADICTOR: Yo diría que decidir si el placer es bueno o no, depende de cuál sea éste. El placer que se consigue al ayudar a alguien o al contemplar una hermosa obra de arte es, en mi opinión, bueno; pero el placer que una persona obtiene cometiendo un crimen perfecto o vengándose de un enemigo no es en absoluto bueno. ¿Negarás ésto?

HEDONISTA: No lo niego. Pero cuando dices «bueno o «malo» tienes que especificar si te refieres a lo intrínseco o a lo instrumental. Yo no digo que todo placer sea bueno; digo que todo placer es *intrínsecamente* bueno. El placer que el criminal obtiene al cometer su crimen es malo *instrumentalmente*. Si disfruta matando a una persona y la ley no se ocupa de él produciéndole un disgusto, se sentiría inclinado a matar a más gente a fin de conseguir más placer. Y, evidentemente, los actos criminales causan dolores, tristezas y quebrantos sin fin a las víctimas actuales y a las potenciales, y estas desgracias contrapesan sobradamente el placer temporal del asesino. Pero afirmo que el placer *tomado en sí mismo* no es malo; solamente es malo por aquello a lo cual conduce, esto es, solamente es malo de un modo instrumental. El acto del crimen es instrumentalmente malo, pero el placer que le acompaña sigue siendo instrínsecamente bueno. Considerado *en sí mismo* —sin ninguna referencia a sus consecuencias (y esto es lo que hacemos cuando no lo consideramos instrumentalmente sino intrínsecamente)— el placer es bueno.

CONTRADICTOR: Veo lo que quieres decir, pero no puedo por menos de persistir en la convicción de que el placer que acompaña a un asesinato es malo, no sólo instrumentalmente, sino también instrínsecamente.

HEDONISTA: Pero, ¿por qué intrínsecamente? Yo afirmo que tal placer es malo por aquello a lo cual conduce: a causa de sus

consecuencias. Y no encuentro otra razón mejor. ¡Ciertamente que es razón suficiente para condenar los asesinatos!

CONTRADICTOR: Quizá sea así, y no niego, por supuesto, que el placer de cometer un crimen sea instrumentalmente malo. Me limito a afirmar que es también intrínsecamente malo. Mi posición básica es que resulta inmoral sostener que el placer sea la única cosa del mundo intrínsecamente buena; más adelante me propongo establecer que existen otras cosas dignas de ser deseadas, como, por ejemplo, la conducta moral.

HEDONISTA: ¡Pero si yo no sostengo que sea el placer la única cosa digna de ser deseada! Existen muchas cosas que deben desearse: la amabilidad contrapuesta a la crueldad, comer alimentos que favorecen a la salud y no aquéllos que llevan a la enfermedad, etc. Todas estas cosas son dignas de ser deseadas, pero esto no quiere decir que sean intrínsecamente buenas. Tú confundes lo que es intrínsecamente bueno con lo que debería desearse. Es intrínsecamente bueno aquello que debiera desearse *por sí mismo* más bien que por otra cosa que pueda alcanzarse gracias a ello. Digo que deberíamos desear muchas cosas (como la paz y la buena voluntad, porque, en general, un aumento en esto trae consigo un aumento del bien intrínseco —placer o goce— del mundo). Habrá más gente que experimente estados de conciencia placenteros si se fomenta esta clase de acciones y se condena la opuesta.

CONTRADICTOR: Cuando decidimos hacer aquello que estamos convencidos que es justo ¿crees realmente que deberíamos hacerlo porque nos va a proporcionar placer?

HEDONISTA: Por supuesto que no. Yo no soy un egoísta ético como los epicúreos. Hacer una buena acción puede muy bien no proporcionarme *a mí* ningún placer, pero, de todas maneras, la haré si va a dar placer a muchos otros o a evitarles disgusto. Y la haré a fin de incrementar a la larga la suma total de placer en el mundo —incluyendo la disminución de los estados desagradables como el dolor, la congoja, la miseria, el sufrimiento—, aunque con ello yo no esté aumentado *mi* placer.

CONTRADICTOR: Comprendo lo que quieres decir. Pero hay muchas objeciones al hedonismo ético que me parecen convincentes. Los escritores no se han privado de destacarlas. A. E. Taylor, por ejemplo, escribe:

Un hombre no es moralmente bueno porque su carrera se haya visto marcada por casos extraordinarios de buena suerte inesperada, ni hay que considerar como feliz la vida de los animales inferiores porque contenga un gran número de momentos agradables [1].

HEDONISTA: Volvemos a tropezarnos aquí con una mala interpretación absoluta. Estás confundiendo la bondad *intrínseca* con la bondad *moral*. Nosotros, los hedonistas todos, sostenemos que la bondad moral es instrumental: una cosa es moralmente buena cuando conduce a un mayor bien intrínseco. Los hedonistas no decimos que la bondad moral consista en el disfrute del placer.

CONTRADICTOR: Pero aunque no creas que la bondad moral consiste en el disfrute del placer ¿no estás empeñado en creer que lo que es bueno en las acciones justas es el placer que acompaña a su realización?

HEDONISTA: Si las acciones justas van acompañadas de placer, ese placer, como todo placer, será intrínsecamente bueno. Mas, para que la realización sea justa, no es imprescindible que vaya acompañada de placer. Si un acto causa gran placer a otros y no lo causa al agente, habrá mayor bien intrínseco total (placer) a consecuencia de este acto que no a consecuencia de un acto placentero para el agente, pero que no produzca placer a otros.

CONTRADICTOR: Sigo sin poder soportaros a los hedonistas cuando afirmáis que *todo* placer, sin excepción, es bueno. Sí, ya sé que os referís a lo intrínsecamente bueno, y sé que muchos placeres que llamamos malos (al menos eso diríais vosotros) no son malos en sí mismos, sino porque ellos, o los actos que los acompañan, producen un disgusto que contrapesa sobradamente el placer experimentado. Pero dudo de que algo sea, ni siquiera *intrínsecamente*, bueno en proporción a la suma de placer que engendra. Hagamos el famoso experimento de G. E. Moore: «Imaginemos un mundo extraordinariamente bello. Imaginémoslo lo más bello posible... e imaginemos después el mundo más horrible que nos sea dado concebir. Imaginémoslo simplemente como un gran montón de basura.» [2]. Y supongamos ahora que nadie recibe nin-

---

[1] ALFRED E. TAYLOR, *The Problem of Conduct* (Nueva York, Macmillan, 1901), página 327.

[2] G. E. MOORE, *Principia Ethica* (1903), pág. 8.

gún placer de ninguno de los dos mundos porque no existen seres conscientes ni en uno ni en otro. Ahora bien, si pudiéramos elegir, ¿no haríamos todo lo posible por crear el primer mundo en vez del segundo?

HEDONISTA: Por supuesto que no. Si ninguno de los dos contiene ni un ápice de placer, ¿qué se podría escoger entre ellos? Tú te sientes inclinado a afirmar que el primer mundo contiene un mayor bien intrínseco que el segundo únicamente porque los objetos y los escenarios hermosos son normalmente *causa* de que la gente experimente más placer que con los «montones de basura». Pero, según tu hipótesis, ninguno de los dos mundos está habitado, y mientras esto sea así me limitaré a decir: «No me importa absolutamente nada cuál de los dos vayas a crear». El mundo hermoso no tendría más que un *potencial* para el goce, pero ¿qué bien posible puede darse si es parte de tu hipótesis que no lo disfruta nadie ni lo disfrutará nunca?

Existe, además, otro dato que fácilmente perdemos de vista: Según las condiciones del ejemplo no se experimenta ningún placer. Pero *tú mismo*, al contemplar esos dos mundos imaginarios, no puedes por menos de experimentar más placer al imaginar el primero que al imaginar el segundo. Por otra parte, la expresión «montones de basura» empleada para describir al segundo mundo no es tanto una descripción del mismo mundo como una reacción frente a él; y lo mismo puede decirse del término «bello». De este modo puedes ver que es casi imposiblemente difícil excluir la referencia a nuestra experiencia de un mundo semejante, incluso en el acto de describirlo como algo que existe sin haber sido nunca experimentado. Pero si excluyes rígidamente de tu conciencia el placer al contemplar un mundo, y el disgusto al contemplar el otro, y conservas firmemente en tu espíritu el hecho de que ninguno de los dos mundos es experimentado ahora ni lo será en el futuro (de acuerdo con las condiciones del ejemplo), entonces creo que descubrirás que no hay nada —por lo que se refiere a la bondad intrínseca— que elegir entre ellos.

CONTRADICTOR: Entonces, según tú, el estado ideal de las cosas sería un goce máximo de los más intensos placeres posibles que persistiera sin interrupción durante el tiempo más largo posible. Pero

Imaginemos un momento del placer más intenso que hayamos conocido nunca... Imaginemos ahora ese momento de experiencia continuado sin cambio y sin más actividad durante toda nuestra vida. Si es el placer y solamente el placer lo que da a la experiencia su carácter de bondad intrínseca, entonces la duración de una vida semejante sería, en conjunto, el mayor bien intrínseco imaginable en cualquier espacio de vida. Pero me parece que pocos de nosotros estarían de acuerdo con esto. Cambiaríamos con mucho gusto algo de ese placer por un poco de variedad, por una oportunidad de actuar auténticamente [3].

HEDONISTA: ¡Pero eso es ridículo! En primer lugar, todo el ejemplo se contradice a sí mismo: primero habla de placer intenso y después dice que un placer intenso continuado ya no sería placentero. Muy bien, entonces *dejaría* de ser un placer, ¿no es verdad? ¡El placer tiene que ser placentero! Lo que la persona que presenta el ejemplo debería decir —y quizá sea eso lo que quiere dar a entender— es que cuando algo es *fuente* de placer no permanece para siempre como fuente de placer, porque acabamos por cansarnos o aburrirnos de ello y deseamos otra fuente de placer. Esta afirmación es probablemente bastante cierta. Pero decir que el propio placer deja, finalmente, de ser placentero es una contradicción interna. En el instante en que la experiencia deja de ser placentera ya no es placer, sino disgusto, y la objeción no puede ya aplicarse.

Estoy de acuerdo en que cambiaríamos alegremente una fuente continuada e inmutada de placer por una variedad de fuentes, precisamente porque a la larga se obtiene así el máximo placer. Pero esto no es ni con mucho lo mismo que afirmar que el propio placer deja de ser placentero. Creo que se da, una vez más, la confusión entre placer en sí mismo y fuente de placer.

CONTRADICTOR: Existe otro punto que me inquieta. Solamente hablas del placer como bien intrínseco; no has mencionado nunca la palabra «felicidad» ¿Por qué no lo has hecho? ¿No crees que la felicidad sea intrínsecamente buena?

HEDONISTA: No lo niego; pero esto nos lleva a una larga cuestión. Todo depende ahora de cómo concibas la relación del placer con la felicidad.

---

[3] A. C. GARNETT, *Intrinsic Good: Its Definition and Referent*, en RAY LEPLEY, *Value: a Cooperative Inquiry* (Nueva York, Columbia University Press, 1949), página 85.

B. *Placer y felicidad*

Dejando a nuestros dos polemistas por un momento, intentemos aclarar algunos problemas concernientes al dolor, el placer y la felicidad. Es preciso distinguir, en primer lugar, dos sentidos de la palabra «placer»:

Podemos hablar de placer —llamémoslo placer $_1$— en el sentido de estado placentero de conciencia, estado de «tono hedónico positivo». Parece imposible definirlo con más detalle, puesto que el término se refiere a una experiencia que, como tantas otras experiencias, no puede describirse con palabras adecuadas. Solamente podemos citar circunstancias típicas en las cuales se da esta experiencia: podemos extraer esta clase de placer de fuentes tales como un baño refrescante, la lectura de un buen libro, el apasionamiento que nos produce un problema filosófico, la creación de una obra de arte, o una conversación con personas afines. En este sentido, el placer es, como dijo Aristóteles, el acompañamiento de una actividad; gentes diferentes experimentan, evidentemente, placer en grados muy diferentes y a través de actividades muy diversas: algunos experimentan placer, por ejemplo, con las deducciones matemáticas y otros, en cambio, no. Cualesquiera que sean las fuentes de las que se deriva el placer, éste es el acompañamiento de una actividad, al igual que la crema escarchada sobre un pastel: esta escarcha corona el pastel, pero no existe por sí misma fuera de él. (Que comamos, o no, el pastel únicamente para conseguir la crema escarchada es una cuestión que examinaremos en el capítulo cuarto.)

Opuesto al placer$_1$ está —emplearemos una palabra muy poco poética, puesto que no hay ningún otro término en nuestra lengua— el «desplacer». En la palabra «desplacer» incluiríamos a todos los estados de conciencia no agradables o plácidos *, como los que experimentamos por un dolor corporal, por oir malas noti-

* A lo largo de este epígrafe el autor maneja los conceptos de *pleasure*, *pleasant* y *pleasurable*, de una misma raíz. *Pleasant* se traduce más adecuadamente por «agradable», pero a fin de mantener en nuestra versión la misma unidad radical de dichos conceptos, en adelante la traduciremos por «plácido» (siendo *pleasurable* = placentero).—*N. del T.*

cias, por situaciones que implican zozobra, angustia, terror y celos. En general, los estados agradables o plácidos son aquellos que nos gusta conservar y los no plácidos aquellos que preferiríamos ver acabar cuanto antes.

El $placer_1$ puede también proceder de otra clase de fuente: el placer derivado de *sensaciones* corporales. Al placer en este sentido llamémoslo $placer_2$. Hay sensaciones placenteras tales como sentirse acariciado, cosquilleado o friccionado; dado que estos placeres tienen una localización corporal precisa, tiene aquí sentido preguntar: «¿*Dónde* sientes el placer?» y no lo tiene, en cambio, preguntar: «¿Dónde sientes el placer que consigues con la lectura de un buen libro?».

Lo opuesto al placer es el dolor. Es una sensación experimentada en un sitio preciso: un dolor en la muela, una punzada en el costado, una sensación molesta en los dedos del pie. Siempre podremos preguntar sin incongruencia: «¿Dónde (en qué parte de tu cuerpo) sientes el dolor?». A veces, y de un modo que induce a error, se emplea la palabra «dolor» en contraposición a $placer_1$, como si el dolor fuera lo mismo que el desplacer, en lugar de ser una *fuente* normal de desplacer. En este sentido, el «dolor» no es una sensación y no es, por tanto, localizable, por lo que no tiene ningún sentido preguntar: «¿Dónde sentiste dolor al oir las malas noticias?».

Una gran confusión por parte de los hedonistas tradicionales, como Bentham y Mill, fue la de hablar del placer y del dolor como si fueran opuestos. No supieron discernir el doble sentido de la palabra «placer», tendiendo así a asumir que lo opuesto a $placer_1$ (oir un concierto) es la sensación de dolor. La verdad es más bien que el dolor es una *causa* de estados de conciencia plácidos o no plácidos (desplacer). Por ejemplo, las sensaciones de dolor causan ordinariamente un estado de conciencia no plácido de tal modo que no deseamos su continuación —pero no siempre, como le ocurre al masoquista que disfruta (saca un $placer_1$) al sufrir un dolor—. Las sensaciones de placer causan normalmente un estado de conciencia placentero de modo que deseamos que continúen, pero no siempre, como, por ejemplo, cuando la duración prolongada de las sensaciones de placer nos hace desear que terminen, o como cuando el que produce en nosotros esas sensaciones es una persona que tememos o que nos desagrada. Pro-

bablemente, han sido confundidas las dos por la circunstancia de que las sensaciones de placer causan *habitualmente* estados de conciencia placenteros. Ciertas sensaciones, como la de rascarnos un picor o la de sentir cosquillas, pueden ser a la vez placenteras y penosas. Si el dolor fuera lo opuesto al placer$_1$, la situación del masoquista sería, cuando menos, desconcertante: ¿Cómo podría obtener un placer con lo opuesto del placer, con el dolor? Pero, en realidad, no hay en absoluto nada desconcertante en esto; infligir dolor a su cuerpo es *causa* (por razones bien conocidas de los sicoanalistas) de que experimente placer$_1$, aun cuando tal dolor proporcione desplacer a la inmensa mayoría de las personas. Es cierto que él no busca el dolor por el mismo dolor; lo busca por el placer$_1$ que consigue con ello. Pero es precisamente el dolor que le infligen lo que le da placer. Decir que el dolor es placentero suena a paradoja; pero esta paradoja desaparece cuando distinguimos el doble sentido de la palabra «placer». En cuanto decimos que el dolor (situaciones dolorosas) causa a veces placer (estados de conciencia plácidos) desaparece el efecto desconcertante. Queda claro que el placer que interesa a la Etica es el placer$_1$ y que cuando la gente dice que el placer es intrínsecamente bueno está pensando (aunque sea confusamente) en este placer$_1$.

¿Y la relación del placer con la felicidad? En nuestra cultura asociamos la palabra «placer» a actitudes de desaprobación, principlamente a causa de nuestros orígenes puritanos. Mucha gente, cuando oye la palabra «placer», piensa en algo malo y pecaminoso, especialmente en frases como «una vida de placer»; pero no reaccionan así cuando piensan en una vida de felicidad. El cielo ofrece une felicidad eterna, pero a un devoto le escandalizaría pensar que la felicidad implica placer eterno. Desaprueban el placer porque «placer» ha venido a identificarse con *fuentes* de placer$_1$, y solamente con ciertas de estas fuentes: no con fuentes tales como libros buenos, conciertos sinfónicos y cumplimiento del deber (todas ellas fuentes innegables de placer$_1$) sino con sensaciones plácidas como las del libertinaje y las noches de borrachera (ambas también fuentes innegables de placer$_1$). En nuestra sociedad no parece extraño hablar de los placeres de la mesa y de la bebida, pero parecería forzar la palabra referirse a los placeres de adorar a Dios; sin embargo, no existe ninguna razón aparente para que la actividad de odoración no cause tanto placer$_1$, como la

glotonería. No tiene, por ello, nada de particular que muchas personas —confundiendo el placer con las fuentes de placer (y solamente, por cierto, con algunas de ellas)— sostengan que el placer es «pecaminoso» y condenen al hedonismo como «filosofía del cerdo».

Con todo lo dicho, tendría ya que resultar evidente que los hedonistas no pretenden tal cosa. Resolver un problema matemático, adquirir conocimientos científicos y ayudar a nuestros semejantes pueden ser fuentes de placer tanto como las cosas que hacen los cerdos. Pero, a causa de las asociaciones tradicionales y desfavorables vinculadas a la palabra «placer», se ha propuesto que dedería emplearse, de preferencia a la palabra «placer», tan cargada, una palabra más neutra, como, por ejemplo, «satisfacción».

Ni siquiera esa sustitución resolvería nuestro problema presente; porque después que hayamos presentado la palabra «satisfacción» como sinónimo neutro de «placer», seguiremos deseando saber cuál es la relación de este estado —como quiera que le llamemos— con la felicidad.

¿Qué es la felicidad? Es corriente decir: «Nadie lo sabe. Tu felicidad puede consistir en hacer puentes y la mía en estudiar Filosofía». Pero esta afirmación contiene una doble confusión.

1) En primer lugar, su segunda parte no se refiere a lo que es la felicidad, sino a cómo puede conseguirse. Es posible que una persona pueda conseguirla de un modo, y otra, de otro; pero conocer el método de conseguirla no nos dice todavía qué cosa sea la felicidad.

2) En segundo lugar, incluso si nadie puede dar una definición de «felicidad» (como tampoco de «placer»), no se deduce de ello que nadie sepa lo que es. Hay varios sentidos de la palabra «definición». En el sentido más amplio, definir una palabra es indicar qué entendemos por esa palabra; tenemos que ser capaces de dar el significado de cualquier palabra porque si no nunca podría aprenderse y llegar así a ser parte del lenguaje público. En un sentido más estricto de la palabra «definición», algunas palabras no pueden ser definidas: no pueden ser definidas en el sentido de dar un grupo de palabras que, juntas, sean sinónimas de la palabra original de tal modo que cada vez que la palabra original aparezca en una frase podamos remplazarla con las palabras definidoras sin que cambie el significado. No hay, proba-

blemente, ningún grupo de palabras que pueda emplearse en sustitución de la palabra «felicidad» (o de la palabra «placer») en todos los contextos en que puedan aparecer, en la manera en que podemos siempre remplazar la palabra de la unidad de medida «yarda» por las palabras «tres pies». Para mucha gente este defecto parece terrible: «¿Cómo podemos entonces conocer qué quiere decir la palabra?, se preguntan. Pero esta gente identifica un tipo de definición (que los semánticos llaman «definición por designación») con la definición en general. Puede ocurrir que no podamos discurrir ninguna combinación de palabras que cumpla exactamente el mismo cometido que la palabra «felicidad» en nuestra lengua —en verdad, ¿por qué tiene que haber para toda palabra tal combinación de otras palabras?—. Pero este defecto de ninguna manera demuestra que no podamos saber lo que la gente quiere decir con la palabra «felicidad» —es obvio, de hecho, que *hemos* aprendido a emplear la palabra y a atribuirle un cierto significado—. Lo hemos aprendido, no porque nos hayan dado un paquete de palabras que reunidas sean sinónimas de «felicidad» (los padres no enseñan así a sus hijos el significado de la mayoría de las palabras), sino a través de la observación de las situaciones y contextos en las que se usa la palabra. Cuando el niño sonríe y palmotea en previsión de un caramelo, el padre dice: «Ahora eres feliz», y repite esta afirmación en otros innumerables momentos. De este modo, el niño reconoce una clase de estado o de experiencia a los cuales puede aplicarse en común la palabra, y llega a emplearla él mismo, a pesar de que no pueda describir con palabras el estado de felicidad (solamente quizá las situaciones de la vida que la producen). Probablemente, nunca será capaz de hacerlo. Ha aprendido el significado del término por «definición ostensible», no por ninguna clase de definición *verbal.*

Así pues, si alguien dice: «Nadie sabe lo que es la felicidad», podríamos replicar:

> ... todo el mundo sabe lo que es la felicidad porque todo el mundo conoce por su propia experiencia la diferencia entre ser feliz y ser infeliz. Todo el mundo sabe si en este momento es feliz o no. Sabe si es feliz o infeliz en sus relaciones con su mujer, sabe que en ciertos períodos de su vida ha sido más feliz que en otros, sabe que es feliz hoy, y ayer era

infeliz. ¿Y cómo puede tener todo este conocimiento si no sabe lo que es la felicidad? [4].

Sin embargo, aunque estemos familiarizados con ejemplos innumerables de aplicación de la palabra, podemos desear conocer más precisamente cómo se la distingue de otras palabras empleadas también para rotular estados mentales. Aunque no podamos proporcionar un juego de palabras sustitutivas podremos quizá indicar con mayor precisión el área en la cual opera este término en nuestro lenguaje. Intentémoslo.

En un punto estaría casi todo el mundo de acuerdo: en que la felicidad es, mucho más que el placer, un asunto de larga duración. Podemos sentir placer un instante y dejar de sentirlo al siguiente. Esto es cierto no solamente de los $placeres_2$ (podemos tener una sensación placentera un instante y dejar de tenerla en el siguiente), sino también casi en el mismo grado en los $placeres_2$ (podemos sentir placer al oir el primer párrafo de un testamento y desplacer extremo al oir el segundo). Los estados de conciencia plácidos y los no plácidos son extremadamente fugaces; podemos pasar cien veces al día del uno al otro (en varios grados de ambos); sería, no obstante, extraño decir que alternábamos cien veces al día entre la felicidad y la infelicidad. Podemos juzgar que una persona está experimentando placer en cierto momento sin ser capaces de juzgar si es feliz o no; para determinar el estado de felicidad de un hombre es necesaria mucha más observación a lo largo de un espacio mayor de tiempo. Algunos han pensado que ese espacio debiera abarcar la duración de toda la vida: Darío de Persia dijo, según Herodoto: «No llames feliz a ningún hombre hasta que haya muerto», porque no podemos nunca estar seguros de que algún revés de fortuna no pueda cambiar su condición tan abruptamente que, a un hombre considerado como feliz, haya que juzgarle, después de todo, como desgraciado. Pero, una vez que ha muerto, es bien triste ocasión para llamarle feliz; sin duda, podríamos decir, por lo menos a veces, que era feliz antes de su revés de fortuna e infeliz después de él. Podemos decir que somos más felices este año que el año pasado o que

---

[4] WALTER T. STACE, *The Concept of Morals*, Nueva York, Macmillan, 1937, página 128. Reproducido con autorización del autor.

éramos más felices en la escuela que trabajando. ¿Cuál es entonces, específicamente, la relación entre la felicidad y los estados plácidos de conciencia?

a) Según una concepción, los placeres$_1$ pueden *conducir* a la felicidad, pero no *constituyen* la felicidad, ni siquiera cuando se les toma en bloque. Es posible que una persona experimente muchos placeres y sea infeliz, experimente pocos placeres y sea plenamente feliz; los estados placenteros, cuando se dan, pueden aportar felicidad y pueden no aportarla. Ciertas fuentes de placer —quizá las tradicionales y «más bajas», como comer y beber, y el sexo cuando está divorciado del afecto y de la mutua estima— producen placeres que son intensos, pero que rara vez llevan a la felicidad; mientras que otras fuentes, tales como la actividad intelectual y estética, llevan menos a menudo a la felicidad que a la consecución de placeres. Algunos placeres son como la calderilla: son pesados, pero añaden muy poco a nuestra riqueza, mientras que otros placeres son como monedas de oro: ligeros y pequeños, pero tienen gran valor [5].

b) Según otra concepción, los placeres no son meramente posibles medios de felicidad; son los *ingredientes* de aquélla. Cuantos más estados placenteros de conciencia experimenta una persona tanto más feliz es. La relación de los estados plácidos con la felicidad es la que tienen las partes con el todo. Este está compuesto de partes, y la felicidad consiste en la agregación de estados plácidos. Estos pueden ser *causados*, como ya hemos visto, por muchas cosas diferentes, según sea el tipo de la persona en cuestión: por la amistad, el afecto, el amor sexual, el estudio, la resolución de problemas, la actividad creadora. Pero, cualesquiera que sean sus causas, cuantos más estados plácidos tengamos durante un año o durante toda nuestra vida tanto más felices seremos durante ese período. Esto, por supuesto, no es lo mismo que decir que cuantas más *sensaciones* placenteras tengamos durante un año tanto más felices seremos. Los placeres$_1$ resultan ordinariamente de placeres$_2$, de sensaciones placenteras (si bien en el caso del masoquista resulten de sensaciones dolorosas); pero, como hemos visto anteriormente, muchos placeres provienen de fuentes que no son en absoluto sensaciones, como libros y conciertos sinfó-

[5] *Ibíd.*, págs. 155-159.

nicos y telegramas con buenas noticias. Los ingredientes de la felicidad no son los placeres$_2$, sino los placeres$_1$, aunque, por supuesto, los placeres$_2$, al causar placeres$_1$, pueden con ello contribuir a veces a la felicidad.

Evidentemente, y como dijo Aristóteles, una golondrina no hace el verano, ni tampoco un placer$_1$ constituye la felicidad. Puede ocurrir que una persona disfrute con los libros y no sea feliz, tenga una vida sexual agradable y no sea feliz; lo que constituye la felicidad es la conjunción de un gran número de estos placeres$_1$.

La segunda concepción de la felicidad parece decididamente preferible a la primera, porque la primera confunde: 1) el placer con las sensaciones placenteras, y 2) el placer con las fuentes «más bajas» de placer. Es cierto que las sensaciones placenteras no son ingredientes de la felicidad; pero si ésta no está compuesta de placeres$_1$, ¿de qué *está* compuesta? Una vez que tenemos presente que el arte, el conocimiento, el culto religioso y los afectos humanos pueden producir placeres$_1$ tanto (y a la larga mucho más, probablemente) como la comida y la bebida y la fama y la fortuna, no parece que quede ya ninguna objeción que nos impida afirmar: la felicidad está compuesta de placeres$_1$, y cuantos más placeres$_1$ experimente un hombre tanto más feliz será. Puede ocurrir que una persona tenga algunos placeres$_1$ y sea, sin embargo, infeliz, porque la felicidad requiere, como ingredientes, una combinación de *muchos* placeres$_1$; pero una persona no puede carecer de placeres$_1$, o tener muy pocos, y seguir siendo feliz; aunque, por supuesto, es posible que carezca de placeres de *cierta clase* (como el sexo) y siga siendo feliz.

C. *La felicidad como bien intrínseco*

Dando por bueno ahora que este análisis de la felicidad es aceptable, ¿qué pensar de la afirmación de que la felicidad es intrínsecamente buena? Puesto que la felicidad está compuesta de placeres$_1$ que, según el hedonista, son intrínsecamente buenos, no parece que exista ninguna razón para negar que el conjunto de esos placeres$_1$ es intrínsecamente bueno. Si cada porción del pastel es deliciosa, es de presumir que sea delicioso todo el pastel. Razo-

nando así, muchas personas que se sienten inclinadas a oponerse a la concepción de que la felicidad es intrínsecamente buena —quizá debido a la confusión entre bien intrínseco e instrumental, quizá debido a confundir los $placeres_1$ con los $placeres_2$, quizá debido a confundir el placer con ciertas fuentes de placer— considerarían más favorable la concepción de que toda la gama de placeres que constituye la felicidad es intrínsecamente buena: podrían admitir que una vida feliz es intrínsecamente buena, aunque no estuvieran de acuerdo en que un determinado $placer_1$ de ella sea intrínsecamente bueno.

Pero volvamos a la controversia entre el contradictor y el hedonista, entendido ahora el hedonista en un sentido ampliado que incluye toda la gama de placeres, o de felicidad, como intrínsecamente buenos.

CONTRADICTOR: Yo estaría conforme en general con que la felicidad es intrínsecamente buena, pero no siempre. La felicidad es buena cuando es *merecida;* pero ¿qué decir de la felicidad inframerecida? Supongamos que alguien que haya cometido un robo o un asesinato vive siempre impune, no tiene remordimientos de conciencia y se gasta agradablemente el dinero en los años siguientes. ¿No se trata de una situación que hemos de mirar con extrema desaprobación?

HEDONISTA: Por supuesto que sí; la cuestión está en si la desaprobación ha de ser imputada a la maldad intrínseca de la situación o a su maldad instrumental. Yo diría que, en este caso, el mal es instrumental. Cuando se sale adelante de un robo o de un asesinato, habitualmente hay consecuencias serias para la felicidad de la gente implicada en ellos (y habitualmente para el propio agente). Más aún: una persona que ha salido adelante de un crimen cometerá probablemente otro, añadiendo así a la balanza del mundo más infelicidad que felicidad.

CONTRADICTOR: Estoy de acuerdo en que el hecho de que un criminal se libre del castigo es instrumentalmente malo; pero insisto en que, además de esto, tales cosas son malas o perversas en sí mismas —y no porque la situación de un hombre que comente un crimen y se divierte con el espectáculo de los policías buscando en vano al culpable no contenga felicidad, porque sí la contiene (la del criminal)—, sino porque la situación contiene felicidad *ligada* al mal, y la conjunción del mal con la felicidad

—o lo que es equivalente, del bien con la infelicidad— es, pienso yo, siempre intrínsecamente mala y su contemplación moralmente repugnante.

HEDONISTA: A Bertrand Russell le preguntaron una vez si se debería enviar a los delincuentes a las islas de los mares del Sur, en vez de encarcelarlos, puesto que de ese modo quedarían segregados de la sociedad con la misma eficacia. Replicó que esta sanción sería perfectamente aceptable a condición de que no pusieran en peligro la seguridad de otros (los isleños de los mares del Sur) y a condición de que nunca se filtrara la noticia de haberlos enviado allí. Si esto ocurriera, muy bien podría darse una racha de crímenes cometidos por personas cansadas de la vida civilizada y deseosas de un pasaje gratis hasta Tahití. En otras palabras: la concepción de Russell era que debería haber en el mundo la mayor felicidad posible y que, *si* los criminales pudieran ser felices en Tahití sin interferirse con los tahitianos y sin fomentar los crímenes a causa de su transmigración, esa felicidad no reportaría más que bien: habría mucha más felicidad en el mundo sin ninguna infelicidad a cambio de ella. Sin embargo, es un hecho empírico que probablemente se *filtrarían* las noticias, desencadenando así una ola de crímenes y, por esta razón, no sería factible este plan.

CONTRADICTOR: Pero temo que Russell no atribuye nada intrínsecamente perverso al crimen; él entiende que el mal es sólo instrumental.

HEDONISTA: Instrumentalmente ya es lo suficientemente malo como para que no haga falta convertirlo también en intrínseco.

CONTRADICTOR: Volvemos a estar de lleno en lo mismo. Permíteme que aclare mi posición de un modo diferente mientras seguimos argumentando sobre si la felicidad *es siempre* intrínsecamente buena o no. He citado un ejemplo de felicidad inmerecida. Citaré ahora una clase de situación en cierto modo diferente: una situación en la cual el propio estado feliz es de una índole poco habitual, a la cual no consideramos normalmente buena. En *El forastero misterioso*, de Mark Twain, un ángel promete a un viejo una felicidad perfecta y sin mezclas. Cumple su promesa volviendo loco al viejo. Este, en un manicomio, ve a sus amigos y familiares que le visitan, y les entrega (imaginarios)

dominios y reinos, con un puro deleite al hacer lo que las circunstancias no le han permitido nunca hasta entonces. Es completamente feliz haciendo lo que desea, sin preocupaciones y sin tener que enfrentarse con problemas. Y, sin embargo, ¿no consideraríamos con horror una situación semejante? Probablemente, afirmaríamos que estaba mejor el viejo cuerdo e infeliz que no loco y feliz. ¿Sin duda, la felicidad que da la locura no es intrínsecamente buena?

HEDONISTA: Es un ejemplo muy interesante. Permíteme primero que te proponga esto: Momentáneamente, digamos que la felicidad del viejo loco *es* mejor intrínsecamente. Quizá para la mayoría de las personas esté el mundo tan lleno de tensiones, frustraciones y problemas insolubles que solamente puedan ser realmente felices aquellos que se escapan de él hacia un mundo soñado de fantasía (y solamente el hombre loco puede realizar esta evasión). Lo digo seriamente; ¿no es acaso posible? En este punto podría lanzarme a una disquisición sobre el estado del hombre moderno en una sociedad industrial compleja, rodeado de tensiones personales e internacionales que van a hacerle feliz durante una parte considerable de su vida, y que incluso pueden hacerle enloquecer si es una persona sensible que no puede por menos de sentir que el mundo real puede más que él.

Así pues, considerado en *sí mismo*, aparte de sus consecuencias (que es lo que hacemos cuando nos preguntamos si algo es intrínsecamente bueno o no), *quizá sea* mejor el estado del hombre loco. Pero consideremos ahora los efectos de su estado en otra gente: la zozobra de la familia y de los amigos, la ruina que lleva a las vidas y a la felicidad de sus más allegados que ya no pueden comunicar con él como lo han venido haciendo durante años. ¿No es la infelicidad de éstos mayor que la felicidad de aquél? Además, al estar loco no puede contribuir con nada al trabajo del mundo y, sin embargo, hay que darle una parte de los bienes del mundo: hay que alimentarle y vestirle y cuidarle, y alguien tiene que hacer estas cosas, alguien cuyas energías serían más útiles en actividades socialmente más provechosas. Más aún: su felicidad es propia de un parásito: no todo el mundo puede disfrutar de ella sin peligro para la supervivencia de la sociedad. Si todo el mundo estuviera tan enajenado como él, ¿quién le cuidaría y se ocuparía de él y cultivaría las cosechas que han de alimentarle?

La felicidad del hombre loco descansa —al igual que la economía de los antiguos imperios que dependían de los esclavos— sobre el trabajo y el sudor de otras personas cuya felicidad (o una parte de ella) hay que sacrificar a fin de que la suya sea posible.

CONTRADICTOR: Pero ¿tú crees realmente que, independientemente de los efectos sobre otras personas, la felicidad del loco es intrínsecamente tan buena —o mejor— como la felicidad de los seres humanos «normales»?

HEDONISTA: Como nunca he estado loco no puedo hablar con experiencia personal sobre el estado de conciencia de los locos. Quizá al contemplar su conducta estemos proyectando —atribuyéndoles— estados de conciencia que creemos que sentiríamos nosotros si nos viéramos libres, como lo está él, de las preocupaciones. ¿Quién puede saberlo? De todas maneras, como ya he intentado demostrar, por muy intrínsecamente bueno que sea este estado de conciencia y por muy deseable que sea considerado en sí mismo, existen razones para deplorarlo cuando tomamos en cuenta todas las circunstancias que le acompañan. Entre dos mundos —uno que contuviera solamente la felicidad de un hombre loco y el otro la felicidad de un hombre normal—, yo no sabría cuál escoger, al no ser capaz de comparar al uno con el otro. Pero entre dos mundos —uno conteniendo la felicidad del hombre loco y la *in*felicidad de los que le rodean, y el otro conteniendo el grado posiblemente menor de felicidad del hombre normal, pero *no* acompañado por la infelicidad de los demás— sin duda alguna escogería a este último. Incluso si el estado de felicidad-en-la-locura es mejor que cierta infelicidad-en-la-normalidad, el estado de felicidad-en-la-locura-de-uno-más-la-infelicidad-de-todos-los-demás es ciertamente peor.

CONTRADICTOR: Me pregunto cómo saldrás de esto: Supongamos que me ofrecieran como alternativa: 1) treinta años más de vida, tan felices como la semana que haya pasado yo más feliz, a condición de que solamente pudiera disfrutar de la felicidad indiferente y serena de un loco o de un cerdo, o (para que no me digas que un cerdo es incapaz de sentir felicidad) de un ser humano en el nivel más bajo, de un hombre de las cavernas, por ejemplo, o 2) veintinueve años de la felicidad de un ser humano bueno y razonablemente culto. ¿No sería mejor escoger la segunda alternativa, aunque sea *ex hypothesi* menor la suma total de feli-

cidad, y aunque mi elección no aumentara ni disminuyera la infelicidad de los demás? (El hecho de que pronto me aburriera con la vida de un cerdo, o de un hombre de las cavernas, y dejara de disfrutar con ella, es irrelevante; me podrían someter a un tratamiento sicológico que cambiara mi naturaleza y me dejara completamente satisfecho con esa vida) [6].

HEDONISTA: En primer lugar, permíteme que ponga en duda que puedan ser satisfechas las condiciones de tu hipótesis. Dudo mucho que pueda ser tan feliz como nosotros una persona con la mentalidad de un cerdo o de un hombre de las cavernas, porque nosotros tenemos a nuestro alcance muchos caminos hacia la felicidad, que el hombre de las cavernas no tiene. La felicidad que nos viene del conocimiento, del dominio de la Naturaleza y de desvelar sus secretos, de contemplar el Océano y las estrellas, de la amistad y de la devoción de otros seres humanos, toda o la mayor parte de esta felicidad es desconocida para el hombre de las cavernas. Es imposible interpretar una hermosa composición musical en una octava de la escala. Indudablemente, el hombre de las cavernas puede estar *contento*, más que nosotros, porque le son desconocidas la mayoría de las fuentes de *in*felicidad que nosotros tenemos: no tiene neurosis, sus problemas son sencillos, su universo está pintado en blanco y negro, no tiene ansiedades abrumadoras, y no teme a las revoluciones políticas o a las bombas termonucleares. Pero ¿feliz? «Si intentas contentarte con la felicidad de un cerdo, tus suprimidas potencialidades harán de ti un desgraciado» [7].

CONTRADICTOR: Pero ¿no puede ocurrir que la ausencia de esos factores productores de felicidad contrapesen la presencia de los factores positivos que producen felicidad?

HEDONISTA: Posiblemente... Bien, entonces él será más feliz. Pero ni siquiera así habrá en su vida mucho bien instrumental. Las personas creadoras, felices o no, hacen, por lo general, más para mejorar al mundo que los estólidos y pazguatos que simplemente viven de las mejoras que otros han llevado a cabo. Incluso

---

[6] ALFRED EWING, *Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1953. Reproducido con autorización del editor.

[7] *Human Society in Ethics and Politics*, por BERTRAND RUSSELL, Copyright 1955, by Bertrand Russell. Reproducido con autorización de Simon and Schuster, Inc., y Allen & Unwin, Ltd., pág. 238.

si no son ellos mismos más felices, aumentan la felicidad de otros, y, por consiguiente, la suma total de felicidad del mundo. Pero esta afirmación entra en conflicto con otra condición de tu hipótesis, a saber, que la felicidad del hombre cultivado en este caso no afecta en absoluto a nadie más. Encuentro muy difícil concebir esta condición y me parece contraria a los hechos empíricos. Pero *si* la felicidad del hombre de las cavernas fuera tan completa como la nuestra, *si* pudiera obtener tanta felicidad de sus pocas fuentes como nosotros de esas mismas fuentes más cientos de otras tantas (¿y puedes tú imaginar esto?), entonces la felicidad del hombre de las cavernas sería intrínsecamente tan buena, mes a mes y año a año, como la nuestra. Y *si* la felicidad del hombre culto no tiende a aumentar la felicidad del mundo, la del hombre de las cavernas será, instrumentalmente, igual de buena. En estas circunstancias. ¿qué razón nos queda para preferir la felicidad del hombre culto? Normalmente la damos un valor más alto, porque pensamos que es 1) más grande —más rica y más profunda— y también 2) instrumentalmente mejor para el bienestar de los demás. Pero si suprimiéramos estas dos condiciones, como lo están en el caso extremadamente hipotético que tu describes, entonces no veo que nada nos permita preferir la felicidad del hombre culto. Y yo diría que los treinta años de felicidad del uno son mejores, por la experiencia de un año de felicidad, que los veintinueve años de felicidad del otro.

CONTRADICTOR: Yo discrepo de esto. La felicidad del hombre culto es intrínsecamente mejor que la del hombre de las cavernas, incluso aunque la felicidad de éste sea más pura porque no se vea interferida por las preocupaciones y ansiedades del hombre culto.

HEDONISTA: Pero ¿por qué? Cuando dices que una felicidad infructífera no es tan buena intrínsecamente como una que sea fructífera, tu afirmación tiene una *aparente* plausibilidad únicamente porque todavía, en el fondo de tu mente, no te has librado de la condición *usual*, a saber, que la felicidad del hombre culto es más provechosa; y *porque* es más fructífera la consideras mejor, olvidando que, según tu propia hipótesis, en *este* ejemplo *no* es más fructífera. Una vez aclarado perfectamente lo que se refiere a esta hipótesis, no veo que nos quede ninguna razón para preferir los veintinueve años del uno a los treinta del otro.

(Los ejercicios y la bibliografía están al final del capítulo.)

8. Otros bienes intrínsecos posibles

Contradictor: Hasta aquí he mantenido que la felicidad (placer) no es siempre, o en todas las condiciones, intrínsecamente buena. Pero ésta no es mi objeción principal contra el hedonismo. Mi principal objeción es la siguiente, que todavía no había definido: a saber, que incluso si la felicidad *es* siempre intrínsecamente buena no es la *única* cosa que lo sea. Quiero insistir en la pluralidad de bienes intrínsecos. ¿Será realmente cierto que solamente el placer (o la felicidad, si la felicidad es una suma de placeres) es intrínsecamente bueno? Si el hedonismo es verdadero, ello

> ... implica afirmar... que un mundo en el cual no existiera absolutamente nada más que el placer —ni el conocimiento, ni el amor, ni el goce de la belleza, ni las cualidades morales— tendría, sin embargo, que ser intrínsecamente mejor —más digno de ser creado—, con tal de que la cantidad total de placer en él fuera infinitesimalmente mayor que otro mundo en el cual existieran, *además* del placer, todas estas cosas [8].

Ya ves que no puedo librarme del convencimiento de que es erróneo decir que lo único intrínsecamente bueno sea el placer o la felicidad. Existen tantas cosas de gran valor en el mundo que me parece inconcebible afirmar que solamente una de ellas debiera clasificarse como digna de ser poseída por sí misma.

Hedonista: Por supuesto que hay muchas cosas buenas en el mundo aparte de la felicidad. La libertad, por ejemplo, es buena. Pero niego que sea intrínsecamente buena. Una cierta cantidad de libertad política, económica y religiosa es necesaria, supongo, para que sea posible cierto nivel considerable de felicidad. La felicidad que proviene de poder desplazarse a dónde uno quiera, de poder pensar lo que a uno le agrade, y de poder intercambiar opiniones con los demás sin miedo alguno, no sería posible en un Estado policiaco. Así pues, doy un gran valor a la libertad: Vale la pena luchar por ella e incluso morir por ella. Sin embargo, su valor no es intrínseco. Su ausencia supone la imposibilidad

---

[8] G. E. Moore, *Ethics* (Nueva York, Oxford University Press, 1911), páginas 237-238.

de ciertas fuentes profundas y duraderas de felicidad humana, pero su presencia no garantiza que de ella vaya a resultar algo que valga la pena poseer por sí mismo (intrínsecamente bueno).

Lo mismo podemos decir de la institución del matrimonio, por ejemplo. El matrimonio no es intrínsecamente bueno, pero puede a veces aportar mucha felicidad; si lo hace, es un bien instrumental. No considero bueno en absoluto a un matrimonio desgraciado; de hecho, la infelicidad que produce es intrínsecamente mala. No se me ocurre ni una sola excepción al principio de que la felicidad, y solamente la felicidad, tiene un valor intrínseco.

A. *La belleza*

CONTRADICTOR: ¿Y qué me dices de las obras de arte y de otros objetos bellos? ¿No poseen un valor intrínseco?

HEDONISTA: No; solamente lo produce su contemplación. Si continuaran las montañas y los lagos y las puestas de sol sin que nadie pudiera disfrutar de ellas, ¿para qué servirían? Es cierto, evidentemente, que la apreciación de la obra de arte presupone a veces desplacer, especialmente en los primeros estadios: asombro, escándalo, etc.; pero este desplacer puede ser intrumento para una apreciación más duradera y positiva en algún momento futuro.

CONTRADICTOR: Supongamos una persona que experimenta satisfacción en presencia de una obra de arte, reconocida como muy grande, y supongamos que otra persona experimenta una cantidad igual de satisfacción en presencia de una obra que es un fraude, o una imitación barata o no tiene ningún valor estético, digamos, una portada de calendario. ¿No es intrínsecamente mejor la primera apreciación que la segunda, aunque en las dos situaciones se dé la misma cantidad de satisfacción?

HEDONISTA: La satisfacción con la imitación barata no durará, probablemente. Una característica destacada de las grandes obras de arte —y la razón por la cual se les llama grandes— es que, por muy difícil que resulte apreciarlas al principio, proporcionan una satisfacción más constante y duradera durante muchos años que la que obtenemos de las obras baratas o triviales.

CONTRADICTOR: Mas para mucha gente la imitación barata puede proporcionar una satisfacción más completa y duradera que

la obra maestra. Muchas personas viven toda la vida disfrutando con los sentimientos hogareños de Edgar Guest mientras que no consiguen ni un milímetro de satisfacción con Shakespeare.

HEDONISTA: Posiblemente, pero esta cuestión es más intrincada de lo que aparece a primera vista. Es posible que el arte superior no sea el arte que produzca la satisfacción o el placer más completos, ni siquiera una satisfacción estética, o la satisfacción más duradera. Quizá existen otros criterios para el arte grande que no sean los de su potencial-de-placer. Indudablemente, el arte tiene también otras funciones, como, por ejemplo, dar una imagen penetrante de la vida o desarrollar la penetración sicológica o la conciencia social, y la satisfacción de estas funciones haría del arte algo instrumentalmente bueno en muchos otros aspectos. Podemos decir, por lo menos, que no todo el mundo estaría conforme con que la única función del arte sea la producción de placer, ni siquiera la de placer estético. Hasta que no quede decidida esta cuestión —y es una cuestión para estéticos, y no para nosotros aquí— tu referencia al arte grande es más bien fuente de confusión.

Tenga el arte o no otras funciones además de la de proporcionar placer, aquéllos que defienden la causa del arte sostendrán, ciertamente, que el arte grande proporciona a la larga más satisfacción estética que las portadas de calendario o que las coplas de Edgar Guest. Es muy posible que la gente extraiga placer de unas paparruchas durante cierto tiempo, incluso durante bastante tiempo, pero una vez que hayan gustado el sabor del arte grande (Shakespeare, por ejemplo) —y, por supuesto, mucha gente ni siquiera lo intenta nunca —encontrarán en él tantas cosas valiosas (no sólo placer, sino otras que son instrumentalmente buenas) que nunca volverán a la senda en la cual encontraban antes su goce.

CONTRADICTOR: Es posible. Quizá a la larga produzca más goce el arte grande, pero con esto no hemos llegado al término de nuestras dificultades. Consideremos una misma obra de arte, por ejemplo, la *Misa en si mayor*, de Bach. Supongamos que una persona que la escucha está simplemente «emocionándose»: está empleando los sonidos que escucha sencillamente como telón de fondo para su ensoñación privada, como un trampolín para una francachela exclusivamente propia; se trata de una de esas personas cuyo aprecio por la música describía Santayana como «amodo-

rrada ensoñación interrumpida por latigazos nerviosos». Consideremos ahora una seguna persona que escucha la misma obra y alcanza con ella un placer igual; está escuchando la música cuidadosamente, admirando cada nueva complicación de la melodía y de su desarrollo, la estructura armónica, el contrapunto, y sigue con atención y arrobamiento los intervalos tonales, las modulaciones, la interligazón de los elementos melódicos. Indudablemente, la apreciación de la segunda persona ha de ser valorada en mayor medida, incluso si la cantidad de placer es *ex hypothesi* la misma en los dos casos.

HEDONISTA: Me parece que has acumulado los tantos a tu favor. Tal como lo describes es seguro que la segunda persona disfruta muchísimo más que la primera. Pero aunque no fuera así —aunque la primera persona esté obteniendo de su juerga emocional tanta satisfacción como la segunda de su cuidadosa atención—, de nuevo aparecerán consecuencias en los dos casos. La apreciación de la segunda persona aumentará y aumentará, mientras que la primera no se está preparando el terreno para ningún aumento de satisfacción. Se está haciendo trampas a sí mismo al no obtener la satisfacción que puede alcanzarse con la *música*. Está disfrutando con *otra* cosa que no es la música, con algo que tiene muy poco que ver con la música. ¿Dices que es tan satisfactorio como la música? Quizá. Pero estás viendo que la segunda persona disfruta de la música y muy probablemente también puede disfrutar en ocasiones con ensoñaciones privadas, mientras que la primera solamente goza de sus ensoñaciones y no con la música. Además, la primera persona probablemente *podría* disfrutar mucho más con la música (a la larga, también esta vez) de lo que disfruta con la ensoñación privada, a poco que se esforzara en desarrollar el hábito de *escuchar* (contrapuesto al hábito de oir). Se está engañando a sí misma, lo mismo que una persona que durante toda su vida sólo come huevos con jamón cuando podría disfrutar de una gran variedad de alimentos con tal de que se abriera a sí misma estas nuevas avenidas para el goce.

CONTRADICTOR: Yo no haría tanto hincapié como tú en el goce. No porque el goce no sea bueno, sino porque, afirmo yo, también lo son otras muchas cosas. Examinemos algunas de ellas.

B. *El conocimiento*

...Por ejemplo, la verdad. ¿No tiene un valor intrínseco?

HEDONISTA: ¿Te refieres a la verdad en sí misma? Supongamos que es cierto que existe un tesoro hundido en el fondo del mar pero nadie lo sabe; ¿qué valor tiene esta proposición verdadera cuando no existe nadie que la conozca? Pensemos: ¿Cómo puede ser intrínsecamente bueno (o malo) algo que no sea un estado de conciencia? Acabamos de ver que la belleza en sí misma no es intrínsecamente buena, sino que lo es el goce que sentimos al apreciarla; un mundo lleno de objetos, por muy bellos que fueran, en el cual no hubiera nadie para disfrutar de ellos, no tendría ningún valor. Así, pues, supongamos que hubiera toda clase de hechos en el mundo que pudieran ofrecer goce o felicidad a seres dotados de sentidos si supieran que existen, pero nadie lo sabe; su mera presencia (sin nadie que pudiera conocerlos) no tendría ningún valor. Indudablemente, ha de ser la *consciencia* de la verdad, en otras palabras, el *conocimiento* —más que la misma verdad—, lo que es intrínsecamente bueno. El conocimiento de la verdad es un estado de conciencia. Es lo que los filósofos llaman un estado de *disposición;* porque puede decirse que sabemos que dos y dos son cuatro incluso cuando no estamos pensando en ello, ni teniéndolo presente ante la mente de ningún modo, si bien un estímulo adecuado puede devolvérnoslo en cualquier momento; está ahí, dispuesto a ser reconocido de nuevo (literalmente, re-conocido). Creo, por tanto, que deberías decir que lo que es intrínsecamente valioso es el conocimiento de la verdad y no la verdad *per se*.

CONTRADICTOR: Muy bien, acepto tu enmienda. Afirmemos que lo que es intrínsecamente bueno es el conocimiento. Y yo lo creo así. No valoro el conocimiento únicamente por lo que proporciona; lo valoro por sí mismo. El conocimiento científico, por ejemplo, es valioso no solamente cuando nos lleva a inventos más prácticos, productores de comodidades y confort (y, en último término, espero que productores de felicidad); es valioso también porque representa un aumento de lo que sabemos acerca del universo en el que vivimos. No siempre adquirimos sabiduría mera-

mente como un instrumento. La adquirimos también por la pura alegría de *tenerla*, la empleemos o no.

HEDONISTA: ¡Ajá, por la *alegría* de tenerla! Pero entonces el conocimiento *es*, después de todo, instrumental con relación a la felicidad. Distingamos dos cosas: primero, hay un conocimiento que es *directamente* instrumental para la felicidad —como, por ejemplo, ir resolviendo un problema de geometría por el gusto de hacerlo, y no por ninguna utilidad que ello nos pueda proporcionar—: tal conocimiento es directamente instrumental por lo que se refiere a la felicidad de quien lo posee. Segundo, hay un conocimiento que es *indirectamente* instrumental para la felicidad —como, por ejemplo, adquirir conocimientos para construir un puente que facilite el transporte a través de un río o de un lago, contribuyendo así indirectamente a la felicidad—. Ambas clases de felicidad son instrumentales, pero una lo es directamente y la otra indirectamente.

CONTRADICTOR: Admito que, cuando yo adquiero conocimientos «por la pura alegría de poseerlos», este conocimiento sigue siendo instrumental en lo que se refiere a aquella alegría. Pero supongamos que yo afirme que el conocimiento es intrínsecamente valioso, o deseable, incluso cuando no conduce en absoluto a la felicidad. Por ejemplo, el conocimiento de la Astronomía no tiene para mí ninguna utilidad práctica: no voy a emplearlo nunca profesionalmente. Ahora bien, disfruto adquiriendo tal conocimiento; siento que he abierto algunas de las puertas de la Naturaleza; sé más sobre el universo en el que vivo, y soy más feliz gracias a este conocimiento. Ahora bien, supongamos que el conocimiento astronómico no me hiciera más feliz. ¿No seguiría valiendo la pena adquirirlo? Incluso si el conocimiento de la Astronomía me hiciera verme, en comparación con el vasto universo, tan insignificante, diminuto y empequeñecido que acabara por sentirme deprimido y mi ya vacilante ego se volviera más inseguro, ¿no seguiría valiendo la pena adquirir tal conocimiento por sí mismo, no por ninguna utilidad práctica, ni siquiera porque hiciera más felices a otras personas o a mí mismo, sino sencillamente porque *es* conocimiento, descubrimiento de la verdad?

HEDONISTA: Tengo que decirte que no veo cómo. A mí me parece que el conocimiento es bueno (instrumentalmente) cuando añade algo a la suma de felicidad humana, y malo (instrumental-

mente) cuando tiende a hacerla más pequeña. Me parece a mí que los enormes adelantos en el conocimiento médico son buenos porque han alargado la vida y hecho posible que muchas gentes disfruten de felicidad hasta una edad avanzada, lo cual nunca hubieran podido alcanzar de otro modo. Me parece que el conocimiento que llevó al descubrimiento de la bomba de hidrógeno fue una mala cosa (por lo menos ahora) porque —muy probablemente— acabará más tarde o más temprano en el exterminio de la raza humana, o, por lo menos, de una parte considerable de ella. (No niego, por supuesto, que si las naciones agresoras tuvieran el conocimiento y nosotros no, ese conocimiento sería, instrumentalmente, todavía peor.) Así pues, yo diría que el valor del conocimiento es enteramente instrumental. Si me preguntaran si una determinada faceta del conocimiento es buena o valiosa tendría primero que descubrir si en conjunto produce o no un aumento de felicidad. No puedo decirte si es bueno o no mientras no sepa a qué cosa sirve como instrumento.

CONTRADICTOR: No puedo estar de acuerdo. Hay casos en los cuales yo valoraría el conocimiento aunque no produjera más felicidad. Si yo he invertido mi dinero en valores y las acciones han bajado, podría ser feliz continuando en la creencia de que las acciones han subido, pero preferiría conocer la amarga verdad. ¿No lo crees tú así?

HEDONISTA: Claro, porque acabarías por descubrirlo algún día de un modo o de otro. Yo preferiría que me dijeran la verdad antes, a fin de poder tomar mis medidas y vender sin esperar a que las acciones bajaran todavía más.

CONTRADICTOR: O bien, si estuvieras enfermo con una enfermedad incurable, ¿no preferirías que te contaran toda la verdad sin rodeos a que te mintiera el médico diciéndote que todo iba perfectamente? Y, sin embargo, el conocimiento de esta verdad no sería ciertamente la clase de cosa que pudiera aumentar tu felicidad.

HEDONISTA: También yo preferiría que me lo dijeran; pero, de todas maneras, no creo que este conocimiento tenga valor intrínseco. Preferiría que me lo dijeran a fin de poder prepararme para la muerte a mi modo. Preferiría que me lo dijeran porque no me gusta que me engañen. Preferiría que me lo dijeran porque más tarde o más temprano, al no mejorar, empezaría a sospechar

que el médico me estaba mintiendo, y esa sospecha me causaría más angustia, incomodidad, e inseguridad, que si me hubieran dicho al principio la verdad. No es que resultara agradable saber esa verdad, pero al menos sería a la larga menos desagradable que el sentirse engañado.

CONTRADICTOR: Pero si no supieras que te estaban engañando, y ni siquiera lo sospecharas, esta sospecha no podría hacerte desgraciado. Después de todo, no te gustaría saber la verdad en *todas* las circunstancias, ¿no es cierto? La cosa varía cuando se trata de algo que tú puedes cambiar o en lo que puedes influir; pero supongamos que tú no puedes hacer nada en relación con ello. ¿Te gustaría saber, ahora mismo, la fecha de tu muerte, suponiendo que yo pudiera decírtela con absoluta certeza?

HEDONISTA: Creo que no me gustaría, por un hecho sicológico peculiar: aunque yo supiera, gracias a tu infalible predicción de la fecha, que mi hora no va a llegar hasta dentro de setenta y cinco años —y este conocimiento sería un alivio si yo había pensado que no iba a vivir tanto—, probablemente empezaría de todos modos a contar los días. Según se acercara la hora sentiría una ansiedad y un temor mucho mayores que si no supiera la fecha exacta; reaccionaría así, a pesar de que *sé*, en términos generales, que moriré antes de que hayan transcurrido setenta y cinco años. Sí, la fecha exacta de la propia muerte es una de las (relativamente pocas) cosas que pienso que hacemos mejor en desconocer. Pero observa que esto no va en contra de mi concepción, antes por el contrario, nos proporciona otra ilustración de la misma. Porque yo he mantenido a todo lo largo de esta discusión que el conocimiento es solamente bueno cuando tiende a aumentar la felicidad y a disminuir la infelicidad; no apreciaría el conocimiento de la fecha exacta de mi muerte porque no podría hacer nada acerca de ello, y porque, a través de ansiedades y de temores crecientes, tal conocimiento no haría más que enturbiar el goce de gran parte de mi vida.

CONTRADICTOR: Ciertamente, estarás de acuerdo con Moore en que un mundo cuyos habitantes tienen a la vez felicidad y *conocimiento* sería mejor que otro en el cual sólo tuvieran felicidad sin conocimiento.

HEDONISTA: Sí. Pero no sería intrínsecamente mejor. Precisamente porque el conocimiento normalmente produce a la larga

mayor felicidad es por lo que pienso que normalmente vale la pena poseerlo. Con esto ves que el ejemplo es engañoso: Nos piden que elijamos entre la felicidad sola, de un lado, y, de otro, la felicidad más el conocimiento; y se cuenta con que nosotros prefiramos, naturalmente, la segunda alternativa. Pero recuerda, por favor, que el conocimiento en sí mismo no produce más felicidad, de modo que ese segundo mundo que imagina Moore contendría, después de todo, más felicidad: la que proviene del conocimiento.

CONTRADICTOR: Yo opino que el conocimiento no lleva a tanta felicidad como tú crees, y, sin embargo, me atrevería a afirmar que es bueno y que vale la pena poseerlo. Los románticos despreciaban a menudo el valor del conocimiento: pensaban que el hecho de ser átomos tan diminutos en un universo impersonal e indiferente no sirve más que para hacernos desgraciados y deprimidos. «El árbol del conocimiento no es el de la vida», dijo Byron, y quizá tuviera razón. Consideremos, por ejemplo, cuán difícil y exasperante es el estudio de la Filosofía. Por cada estudiante que alcanza una comprehensión real de ella —suficiente para darle un sentido de dominio, y la felicidad que dimana de haber conquistado un campo de conocimientos— existen probablemente veinte estudiantes que lo intentan, que se aferran a ello, frustrados y atónitos y envidiosos, pero que no pueden comprenderla. Me atrevería a afirmar —por decirlo todo— que el estudio de la Filosofía ha producido más infelicidad que felicidad. Y, sin embargo, también digo que es una buena cosa que los estudiantes adquieran conocimientos filosóficos por muy pequeños que sean. Así pues, el conocimiento es bueno, independientemente de la felicidad que arrastra en pos.

HEDONISTA: Bueno, me parece que estás algo confundido en tus datos. En primer lugar, incluso aquellos que en ningún sentido dominan una materia adquieren a menudo un sentimiento de respeto y la emoción de «recorrer un ágil camino por el filo de la incomprensible.» (MAUGHAM); este sentimiento es una clase de felicidad. En segundo lugar, el estudio de la Filosofía puede muy bien dar a tales personas una cierta humildad y moderar su arrogancia y fatuidad naturales; y estos resultados son seguramente virtudes: bienes instrumentales, sin duda, pero, de todas maneras, bienes. Aunque yo estaría dispuesto a admitir que el

estudio de la Filosofía, si no produjera estos otros bienes instrumentales, no valdría la pena. Hay mucha gente a la cual yo nunca recomendaría el estudio de la Filosofía: esto es, a aquéllos que nunca disfrutarán con ello de ningún modo (bien intrínseco) y a aquéllos en los que el estudio no desarrollará nunca ciertos deseables hábitos mentales y rasgos de carácter (bien instrumental).

CONTRADICTOR: Bien, no nos enfanguemos en el desacuerdo sobre hechos empíricos.

En cualquier caso, tú mantienes, y yo no, que si el estudio de la Filosofía no aumenta en último término la felicidad del hombre, no debería estudiarse. Pero ¿y en el caso de las personas que no entienden en absoluto la Filosofía y, sin embargo, creen que la entienden y son felices con esta falsa creencia? Este punto me inquieta. ¿Qué sucede si un error (creencia falsa) produce felicidad? ¿Debería fomentársele? Yo diría que no, por mucha felicidad que pueda proporcionar; una creencia falsa es mala aunque haga a la gente feliz. Pero tú, como hedonista que eres, estás obligado a afirmar que es preciso fomentar las creencias falsas cuando llevan a la felicidad.

HEDONISTA: Esto es cierto *si* conducen a la felicidad; pero normalmente no es así a la larga. Cojamos tu ejemplo del accionista. Si me dices de entrada las malas noticias, soy infeliz, pero si esperas y yo lo descubro más tarde, resulta todavía peor. Cuando sabemos la verdad podemos, por lo menos, actuar de conformidad con este conocimiento; incluso cuando no actuamos, hay una cierta satisfacción simplemente al saber cómo son en realidad las cosas — por lo menos, más satisfacción normalmente que la que existe al no saberlo—. Normalmente, cuando actuamos sobre la base de falsedades —no sabiendo que lo son—, estas falsedades nos hacen tropezar y nos causan a la larga más infelicidad de la que habríamos tenido si las hubiéramso reconocido al principio. Existen, por supuesto, situaciones excepcionales en las cuales *sería* mejor no tener el conocimiento. Permíteme que te dé algunos ejemplos:

1) Supongamos que un chico es excepcionalmente inteligente, pero que se volverá arrogante y fatuo si se le dice. Indudablemente, es mejor no decírselo o, por lo menos, esperar unos años hasta que haya adquirido autodisciplina y cierta humildad,

y el conocimiento ya no le pueda echar a perder. (Evidentemente, la otra cara de esta moneda es que si no le damos ningún aliento cuando es un niño y llega a pensar que es un ser mediocre, puede desanimarse y no desarrollar ni siquiera las aptitudes que tiene.)

2) Es posible que una persona diga justificadamente: «He trabajado y trabajado en este proyecto de investigación sin enterarme nunca de que otro estaba trabajando en el mismo problema y de que iba a publicar sus resultados antes de que yo pudiera publicar los míos, pero me alegro de no haberlo sabido y me alegro de que no me lo dijeran los que lo sabían; porque si lo hubiera sabido no habría tenido el aguante necesario para acabar el proyecto, y me sigue alegrando el haberlo acabado, porque a través de esta obra he alcanzado un gran dominio de la técnica y estoy ahora bien preparado para otros proyectos, mejor de lo que lo estaba antes. (Por supuesto, si se lo hubieran contado en su momento, podría haberse dedicado a otro proyecto y haber sido el primero en concluir ese otro proyecto. En tal caso hubiera sido mejor que se lo hubieran dicho. ¡Es difícil prever las cosas de antemano!)

3) Una persona poco segura de sí misma y mediocre acaba por vivir apoyada en ciertas racionalizaciones y defensas inconscientes que le proporcionan un grado tolerable de felicidad. Si estas defensas se pusieran de manifiesto, sería absolutamente desgraciado. (Evidentemente, si alguno al desvelárselas hace que las abandone en favor de algo mejor —como podría ocurrir en la consulta con un siquiatra competente—, entonces es preferible que se le pongan de manifiesto aunque por algún tiempo pueda sentirse desgraciado. Pero si es una persona de edad avanzada incapaz de cambiar en modo alguno la estructura de su personalidad, es mejor dejarle con sus defensas interiores y no decirle lo que todo el mundo sabe ya.)

CONTRADICTOR: Son ejemplos interesantes, en efecto, pero me pregunto qué harías con otros. Imagínate un hombre que es muy feliz con la creencia de que su mujer le ama, pero esta creencia es, en realidad, falsa. ¿No es preferible dejarle con su falsa creencia que le proporciona un confort moral?

HEDONISTA: Es posible, pero no probable. Si ella no le quiere, algún día se escapará con otro hombre y arruinará la vida de él; mietras que, si él lo hubiera sabido a su tiempo, se habría ahorrado

esa agonía; habría podido incluso ser capaz de corregir ciertos rasgos de su propia personalidad a fin de resultar más amable.

CONTRADICTOR: Pero mi argumento es éste: Imaginemos un hombre que es feliz con la creencia verdadera de que su mujer le ama; imaginemos ahora un segundo hombre que es igualmente feliz con la falsa creencia de que su mujer le ama. (El no sabe, por supuesto, que la creencia es falsa, o no se lo creería si se lo dijeran.) Ciertamente, la primera situación es intrínsecamente mejor, contiene mayor cantidad de bien intrínseco que la segunda, *a pesar del* hecho de que la primera *no* contiene más felicidad. Así pues, para justificar esa diferencia tiene que haber algo intrínsecamente bueno, aparte de la felicidad. Yo creo que en esta situación la diferencia estriba en que la creencia del primero es verdadera y la del segundo falsa. No se puede decir que el segundo tenga conocimiento porque éste implica —como una de sus características definitorias— que la afirmación conocida tiene que ser verdadera, y *ex hypothesi* la afirmación en la que cree el segundo hombre no es verdadera. La creencia del segundo está *mal dirigida* mientras que la del primero no lo está. Por tanto, la primera situación contiene más cantidad de bien intrínseco que la segunda.

HEDONISTA: Tu ejemplo es muy brillante, pero tengo que repetir que en mi opinión estás confundiendo el bien intrínseco con el instrumental. Por lo que se refiere a las satisfacciones en sí mismas, si ambas son iguales yo diría que ambas *son* igualmente buenas intrínsecamente. Pero la creencia falsa contiene, por supuesto —como es el caso general de todas las falsas creencias—, un vasto potencial de infelicidad: la tristeza de haber sido engañado, las recriminaciones mutuas cuando se descubre la verdad, la desconfianza y la sospecha y el cinismo sobre la naturaleza humana a partir de entonces y para siempre. Las dos experiencias de felicidad tienen *per se* un bien intrínseco idéntico, pero la una (creer en una verdad) producirá, más adelante, un bien intrínseco mayor, mientras que la otra (ceer en una falsedad) produce muchas cosas intrínsecamente malas.

CONTRADICTOR: Pero ¿no estás de acuerdo en que una felicidad *menor* derivada de una creencia verdadera es preferible a una satisfacción *mayor* derivada de una creencia falsa?

HEDONISTA: En sí misma, no; pero si consideramos las con-

secuencias totales, desde luego: porque las consecuencias de la verdadera creencia contienen mucha más felicidad que las de la segunda. Las consecuencias de la falsa creencia son, por regla general, extremadamente desagradables para todos los que están implicados en ella, aunque en algún momento pueda aquélla resultar consoladora. Creer en una falsedad es casi siempre muy poco inteligente, por lo que se refiere a su potencial de felicidad.

CONTRADICTOR: ¿Y qué ocurre en el caso de las creencias falsas cuya falsedad no se descubre nunca? Dirás, por supuesto, que nunca se puede saber que la falsedad no *vaya* a ser descubierta. Pero ¿qué sucede si la creencia es de aquéllas cuya falsedad no puede nunca descubrirse? Consideremos, por ejemplo, a un hombre que descansa seguro y feliz en la creencia de que Alá está en su Paraíso y que todo funciona perfectamente en el mundo y que después de una vida de desilusiones en este valle de lágrimas alcanzará las recompensas celestiales de Alá cuando muera. Supongamos ahora por un instante (no lo discutamos aquí) que esta creencia en Alá es falsa. Si lo es, nuestro hombre nunca sabrá la diferencia. Cuando se muera pensando en la gloria del más alla ya no se volverá a despertar para descubrir que le han engañado. ¿No es *peor* esta satisfacción que la que obtendría con una creencia verdadera, aunque la satisfacción derivada de la verdadera creencia fuera menor e incluso inexistente?

HEDONISTA: Eres un tipo ingenioso. Has cogido un caso realmente único —quizá el único caso claro de creencia que, si es falsa, no será nunca descubierta—. Es posible que, si consideras aisladamente al hombre, lo que dices sea cierto: tiene más felicidad cuando sigue creyendo lo que no es cierto que si dejara de creer o pusiera en duda afirmaciones de toda la vida. (E incluso en este caso *puede* ocurrir que no: hay muchas personas que son lo bastante fuertes como para conseguir a la larga el máximo de felicidad con el conocimiento de la verdad, por muy desagradable que pueda resultar al principio enfrentarse con esta verdad; y la experiencia de enfrentarse con una verdad amarga le pertrechará para enfrentarse con otras.) Así —y pondré el ejemplo que te favorezca más—, supongamos que nuestro hombre es viejo y apegado a sus costumbres, de modo que no se pueda esperar de él que ponga en duda o experimente o busque pruebas para sus

creencias. No creo que debiéramos intentar cambiárselas, si tenemos en cuenta solamente a su felicidad y a él mismo.

Pero consideremos el efecto que causa en otras personas ver a un hombre que vive en base a lo que ellos saben o creen que son confortables engaños. La falsa creencia de aquél tenderá a hacerlos *a ellos* sospechar de cualquiera fuente de felicidad que tienen ellos mismos; tenderán a pensar que muy a menudo la felicidad consiste en «ser engañados», y empezarán a sospechar de sus propias creencias incluso si no tienen ningún motivo para ello. O bien los efectos pueden ser los opuestos; si una persona encuentra felicidad en una creencia falsa cuya falsedad no será nunca descubierta, su ejemplo puede reforzar la tendencia de otros a encontrar la felicidad en creencias cuya falsedad *será* descubierta. En el momento en que se desarrolle esta costumbre —la de creer en las cosas porque son consoladoras y no porque existan pruebas de que son verdaderas—, las consecuencias serán extremadamente desfavorables para la propia persona y para todos aquéllos a quienes afecta su coducta. Afirmo, por consiguiente, que la satisfacción obtenida por una creencia falsa es intrínsecamente tan buena como la satisfacción obtenida con una creencia verdadera, pero, instrumentalmente, la creencia falsa no es más que una trampa para tontos.

CONTRADICTOR: Estoy plenamente dispuesto a afirmar que la satisfacción deducida de una creencia falsa es mala instrumentalmente, pero estoy seguro que con esto no concluye nuestra historia: el placer de creer en algo falso es, además de nocivo (instrumentalmente malo), malo *intrínsecamente*. Consideremos de nuevo dos mundos: en el mundo A no hay más que una persona que obtenga satisfacción de una creencia verdadera y en el mundo B no hay más que una persona que obtenga satisfacción de una creencia falsa. Pienso que el mundo A es mejor, más digno de ser creado, que el mundo B.

HEDONISTA: No, no hay nada que elegir entre los dos mundos si *solamente* incluyes en ello lo que has especificado. Si incluyes los normales *resultados* nocivos de las creencias falsas, estoy de acuerdo contigo —pero entonces estamos incluyendo en el contenido de los dos mundos algo más de lo que tú incluías al esbozar la hipótesis—. En el fondo de tu mente sigues pensando en el *potencial* nocivo normal que poseen las creencias falsas.

CONTRADICTOR: Otra vez volvemos a las andadas. Al afirmar, como lo hago, que tanto la felicidad como el conocimiento tienen valores intrínsecos, sostengo que la situación ideal sería que una proposición fuera conocida como verdadera y *a la vez* produjera felicidad. Mi valoración está basada en dos criterios, la tuya solamente en uno. Tú te ves comprometido a decir que si una faceta determinada de conocimientos no produce felicidad no es intrínsecamente buena; yo no. Por supuesto, si el conocimientro produce *gran* infelicidad, entonces este mal intrínseco medido según el criterio de la felicidad contrapesa sobradamente su bien intrínseco medido según un criterio de conocimiento. Pero si el conocimiento no proporciona ninguna felicidad o ni siquiera un *pequeño* superávit de infelicidad sobre la felicidad, todavía puede seguir valiendo, intrínsecamente, la pena poseerlo, no porque produzca felicidad —que no la produce—, sino porque es conocimiento.

HEDONISTA: No veo ni un ápice de razón en esas afirmaciones. Si yo puedo valorar los hechos según un criterio (felicidad), es sencillamente superfluo aducir también un segundo criterio, que es lo que tú estás haciendo ahora.

CONTRADICTOR: No creo que mi segundo criterio sea superfluo porque pienso que el conocimiento, además de contribuir a la felicidad, tiene también un valor, simplemente como conocimiento. No hay por qué medir su valor como conocimiento exclusivamente por su capacidad de producir felicidad. Un mundo que contiene mucho conocimiento es intrínsecamente mejor que uno que contiene poco, aunque la felicidad sea la misma en los dos mundos.

C. *Cualidades morales*

HEDONISTA: Yo mantengo que el conocimiento es enteramente instrumental. Aristóteles tenía razón: únicamente la felicidad es la meta del esfuerzo humano o, según el vocabulario de esta discusión, intrínsecamente bueno. La virtud moral es también —pienso— enteramente instrumental. La amabilidad, la honradez, la benevolencia, la equidad, el valor, la generosidad, la fidelidad, la escrupulosidad, son todas ellas cualidades que ten-

demos a admirar; pero su bondad es enteramente instrumental. Si se es amable se aporta, normalmente, al mundo más felicidad que si se es cruel; por consiguiente, la amabilidad es, normalmente, mejor instrumentalmente que la crueldad, pero debido únicamente a lo que la amabilidad trae consigo, no a lo que es en sí misma. Si el mundo fuera diferente, esas virtudes no serían necesarias. Este es el razonamiento de Aristóteles cuando afirma que los dioses no necesitan virtudes. ¿Son honrados los dioses cuando se tratan entre sí? No mantienen entre sí tratos económicos o comerciales; ¿qué necesidad tienen, pues, de la honradez? ¿Son caritativos? En el Paraíso no hay pobres que puedan ser objeto de su caridad. ¿Son valientes? ¿De qué puede servirles el valor cuando no tienen males que combatir ni causas en las cuales se vean obligados a batallar y a ejercitar ese valor? La virtud presupone un mundo malvado en el cual se ejercitan las virtudes; en el Paraíso las virtudes no tendrían ninguna utilidad. ¿Hay otra prueba mejor de que las virtudes son, todas y cada una de ellas, bienes instrumentales y no intrínsecos?

CONTRADICTOR: Estoy de acuerdo en que son buenas instrumentalmente, pero eso no demuestra que no sean *también* intrínsecamente buenas. Consideremos, por ejemplo, la lealtad. Yo opino que hay en ella algo intrínsecamente bueno, algo que vale la pena de poseer por sí mismo. El espectáculo de una persona que es leal —incluso frente a grandes tentaciones y con gran sacrificio para sí misma— es, en alguna manera, admirable: admirable en sí misma, no por sus efectos.

HEDONISTA: ¿Crees que la lealtad a Hitler de los nazis fanáticos era una buena cosa? Recuerda que si no hubiera sido por ellos no hubieran muerto millones de hombres en los campos de batalla y otros tantos después de largas torturas en los campos de concentración.

CONTRADICTOR: Sí, estoy de acuerdo en que hubiera sido mejor que hubiera habido menos gente leal a Hitler; instrumentalmente mejor, se entiende. En este ejemplo la lealtad es intrínsecamente buena, pero el enorme mal instrumental que resulta de la lealtad contrapesa sobradamente el bien intrínseco que posee. Pero si la lealtad no produjera nada —ni bien ni mal— seguiría siendo intrínsecamente buena, seguiría siendo el ejercicio de una valiosa cualidad moral.

HEDONISTA: ¿Qué es lo que tiene de bueno la lealtad? Es lo primero que los tiranos y los dictadores se esfuerzan en crear entre sus súbditos. Tergiversan los hechos, suprimen la libertad de opinión e intentan que todos sean apasionadamente leales. Tengo que decirte que no consigo ver nada particularmente bueno en la lealtad en esas circunstancias. La lealtad a una causa buena es buena instrumentalmente; y la lealtad a una cosa mala lo es instrumentalmente. Es tan sencillo como todo eso. Te sugiero que, si te sientes inclinado a pensar en la lealtad —incluso en la lealtad a una mala causa— como algo intrínsecamente bueno, tendrás que considerar que no estás dando a esta lealtad un valor intrínsecamente, sino como capacidad para producir mayor cantidad de bien intrínseco: tener la capacidad de ser leal, aunque sea a una mala causa, puede ser mejor que ser del todo un «medias tintas» y no tener en absoluto tal capacidad, porque la lealtad, ejercitada ya en una causa mala o indiferente, *puede* emplearse subsiguientemente en una causa buena, mientras que si no existe ninguna lealtad no se la puede emplear para el bien. Este razonamiento, igual que el otro mío anterior, hace de la lealtad un bien instrumental.

CONTRADICTOR: Instrumental para la felicidad, te repetiré de nuevo. Para ti todo es instrumental en relación con la felicidad. Eres el producto de una sociedad burguesa que ha perdido las virtudes de los pioneros. Todo para la felicidad —y las cualidades morales sobre las cuales se construyó nuestra sociedad, cualidades como la industriosidad, la autodisciplina férrea y demás virtudes de los pioneros, no son, en tu opinión, más que instrumentos—. Permíteme que te cite a Thomas Carlyle (1795-1881):

> Todo trabajo, incluso hilar algodón, es noble; solamente el trabajo es noble; digámoslo una vez más y afirmémoslo con fuerza...
>
> ¿«Feliz», hermano mío? En primer lugar, ¿qué más da que seas feliz o no? HOY se torna AYER muy de prisa, todos los MAÑANAS se convierten en AYERES; y entonces ya no se trata de la felicidad, sino de otra cosa muy distinta. Si tuvieras una sagrada piedad, reservada por lo menos para ti mismo, que tus propios dolores, una vez devueltos al AYER, se tornarían para ti en alegría. No conoces, además, qué celestiales bendiciones y qué indispensable virtud curativa hay en ellos; solamente lo sabrás después de muchos días, ¡cuando seas más sabio!...
>
> Pienso, en verdad, que el hombre que corretea alborotando y clamando por su «felicidad» —alborotando: ya sea votando en las elecciones,

haciendo poemas, o en lo que sea, siempre ajetreado y afanándose— pienso que no es éste el hombre que contribuirá a que «sean encarcelados nuestros cobardes y nuestros pillos». ¡No; él es más bien el medio de aumentar el número —por lo menos, en una unidad y pico—! Observemos también que todo esto es un asunto moderno; no pertenece a los viejos y heroicos tiempos, sino a estos nuevos y cobardes. «La felicidad, fin y meta de nuestro ser.» Toda esta tan vil especulación no tiene en el fondo, si contamos bien, más que dos siglos de existencia.

La única felicidad sobre la que se hacía preguntas el hombre de bien era la que le permitía realizar su obra. No el «¡no puedo comer!», sino el «¡no puedo trabajar!»; tal era la carga de todos los sabios que se quejaban entre los hombres. Esta es, después de todo, la única infelicidad de un hombre. Que no pueda trabajar; que no pueda cumplir su destino de hombre. Mirad: el día corre muy de prisa, nuestra vida transcurre muy de prisa y llega la noche, cuando no puede trabajar el hombre. Y cuando la noche ha llegado, nuestra felicidad, nuestra infelicidad, todo ha desaparecido, ahuyentado, esfumado. Una cosa que fue: «no tiene la más mínima consecuencia», que fuéramos felices como Curtis el eupéptico, como el más gordo de los cerdos de Epicuro, que fuéramos infelices como Job con su teja rota, como el musical Byron con sus rumíes y las sensibilidades del corazón; como el poco musical Meat-Jack con trabajos forzados y herrumbre! Pero nuestro trabajo —¡mirad que no desaparezca, que no se esfume; nuestro trabajo, vedlo, permanece, o permanece la necesidad de él; permanece por interminables tiempos y eternidades!; ¡y ésta será la única pregunta para nosotros por siempre jamás!... ¿Qué has hecho y cómo? Felicidad, infelicidad: todo esto no fueron sino los *salarios* que tuviste; todo lo has gastado en mantenerte a ti mismo hasta aquí; no te queda ni un penique, todo ha sido gastado y comido. Y tu obra ahora, ¿dónde está tu obra? ¡De prisa, vamos allá; veamos tu obra! [9].

Ya ves cómo Carlyle cree que el trabajo es intrínsecamente bueno y el hecho de que produzca o no felicidad no tiene ninguna consecuencia; los hombres que no estén ya moralmente reblandecidos no piensan en la felicidad, sino solamente en realizar su trabajo.

HEDONISTA: El trabajo es muy necesario, y es cierto que el producto de nuestro trabajo puede sobrevivir a nuestra propia vida; y también es cierto que allí donde hay ocio entra el diablo. Pero ¿no es todo esto obvio? Indudablemente, el trabajo hay que hacerlo *para* algo, incluso el cavar zanjas para volverlas a llenar

---

[9] THOMAS CARLYLE, *Past and Present* (Nueva York, Oxford University Press, 1909), lib. 3, cap. 4, págs. 160-162.

puede tener cierto valor al disciplinar el alma y endurecer los músculos, pero su valor es también instrumental. El trabajo puede a veces ser malo instrumentalmente: un viejo cansado y enfermo, que tiene todavía que trabajar quince horas diarias para no morir de hambre, tiene más trabajo en su vida del que debería tener; habría de tener derecho a pasar el resto de sus días en descanso y en paz. Incluso cuando el trabajo es bueno, solamente lo es de un modo instrumental para percibir una renta, para disciplinar el carácter, para prevenir la ociosidad engendradora de malicias. ¿Por qué hacer del trabajo un fetiche y decir que es intrínsecamente bueno ?

CONTRADICTOR: Pensé que tú habías dicho eso. Me temo que la posición de Carlyle puede expresarse mejor diciendo que lo que es intrínsecamente bueno no es el trabajo en sí, sino una cierta *nobleza* de carácter que brota únicamente de la obra bien hecha. Creo que su argumentación consiste en decir que en cuanto la gente empieza a pensar solamente en su felicidad y no en las cosas que es preciso realizar en el mundo se convierte en una civilización blandengue al estilo de la última fase de la civilización romana y de la nuestra actual. Somos una generación de buscadores de felicidad, y cuando no buscamos más que nuestra felicidad corremos un gran peligro: hemos perdido las virtudes heroicas del pionero que siempre estaba dispuesto a luchar contra el peligro y el aniquilamiento. Carlyle temía (y sus temores están más justificados hoy que hace un siglo, cuando él lo escribió) que cuando una nación, que solamente piensa en la felicidad y no en lo que hay que hacer para proteger a la sociedad y para continuar con el progreso, está siendo desafiada por cualquier otra nación o coalición de naciones que no persigue la felicidad, sino que está rígidamente autodisciplinada e imbuida de esas virtudes de pionero, aquella nación de buscadores de felicidad será derrotada.

HEDONISTA: La mayor parte de lo que dices es, probablemente, del todo cierto. Yo no discreparía de Carlyle en este punto aunque él pensara que discrepaba de mi punto de vista, porque es culpable de varias confusiones:

En primer lugar, habláis de la gente que busca su felicidad y los llamáis egoístas. El hedonismo no tiene por qué ser egoísta. Buscar la felicidad no tiene por qué suponer estrictamente la fe-

licidad *propia*; puede querer decir buscar la felicidad general. No hay nada egoísta o derrotista o blando en las gentes que buscan la felicidad de los *demás*. Obrando así, las naciones no se enfrentan con el aniquilamiento, sino que viven.

En segundo lugar, ningún hedonista dice que haya que buscar solamente la felicidad. Tenemos que buscar muchas cosas: el conocimiento, la virtud, y cualquier cosa que a la larga produzca un incremento de felicidad.

En tercer lugar, el hedonista no aconseja que debamos *buscar* la felicidad conscientemente. Una cosa es decir que la felicidad es intrínsecamente buena y otra decir que deberíamos estar buscándola a todas horas.

Perseguir la felicidad no es, por cierto, el mejor medio de encontrarla. Esta es la llamada paradoja hedonística: la felicidad, para ser alcanzada, tiene que ser olvidada; sólo que la paradoja no es tal paradoja. Hay cosas que se consiguen mejor si nos olvidamos de ellas; recordemos el pájaro azul de Maeterlinck que se vuelve negro cuando le tocan. *¿Cómo* puede alcanzarse del mejor modo posible la felicidad? Es una cuestión empírica y aparentemente no se consigue yendo tras de ella. Si sigues con tu trabajo diario, si no piensas en ti mismo o en tu felicidad, sino que te pierdes en algún tema o interés exterior a ti mismo, despertarás un día dándote cuenta de que eres plenamente feliz; mucho más feliz que los frenéticos buscadores de felicidad que tienen que irse de juerga todas las noches.

Pero, en cuarto lugar, y en el más importante: estoy de acuerdo en muchos aspectos con que Carlyle tenga razón por lo que se refiere a las virtudes heroicas y que se pierde algo que no tiene precio cuando estas virtudes desaparecen, especialmente cuando nuestro modo de vida tiene que enfrentarse con un desafío. Pero aquí aparece de nuevo la acostumbrada confusión entre lo intrínseco y lo instrumental. *¿Por qué*, después de todo, hay que hacer en el mundo ciertas cosas tales como trabajar? Indudablemente, hacerlas tiene cierta finalidad y yo pienso que esa finalidad es incrementar (ya sea inmediatamente o en último término, según el caso) la felicidad. A veces se nos pide que nos sacrifiquemos a nosotros mismos, que experimentemos dolor y miseria, que nos enfrentemos incluso con la muerte —como al combatir a los nazis en la Segunda Guerra Mundial—, no porque estos

actos sean intrínsecamente buenos, sino porque en esas circunstancias *solamente realizándolos podremos sobrevivir y tener alguna felicidad en el futuro.* El sacrificio de uno mismo no es intrínsecamente bueno, sino sólo un medio necesario (a veces) para el bien. El sacrificio de uno mismo presupone mucho que es intrínsecamente malo —es decir, la infelicidad—, pero es necesario a fin de conseguir que sea posible una felicidad futura. En la historia del mundo hay momentos en los que está en juego la civilización. Si los hombres no están dispuestos a sacrificarse supremamente —lo cual requiere estar preparados espiritualmente para tal prueba —no quedará civilización de la que poder disfrutar. Es preciso que se sometan a un régimen espartano si quieren garantizar su supervivencia. Pero el sacrificio de uno propio no quiere decir que sea en sí mismo bueno vivir como espartanos; el autosacrificio y el valor no son nunca intrínsecamente buenos, pero son a veces necesarios como instrumento. Si no condujeran a ningún bien intrínseco serían perfectamente inútiles.

CONTRADICTOR: Sin embargo, puedo imaginar un estado de la sociedad feliz (o relativamente feliz) en el cual, no obstante, me desagradaría vivir. Imaginemos el mundo unido en una gigantesca nación en la cual no hay diferencias de opinión ni, por consiguiente, tampoco conflictos. Todo el mundo está viviendo en un estado del que se han extirpado todas las oposiciones políticas. Debido a que las purgas y los lavados de cerebro no son ampliamente conocidos, causan poca incomodidad pública; solamente un puñado de intelectuales se opone al nuevo régimen, y se les aniquila tranquila e incruentamente. Se emplean las tácticas de lavado de cerebro —también incruentas— para poner en línea al resto de los ciudadanos dudosos a fin de que no sigan oponiéndose al Gobierno en el poder. Todavía pueden cultivarse ciertos afanes intelectuales, principalmente las Matemáticas y la Física, porque el régimen las necesita, pero política y económicamente todos han sido ajustados para que piensen del mismo modo. Con esta convicción viven en paz y tranquilidad relativas —de hecho, la última generación no ha conocido otra cosa—. Por lo que se refiere a estos jóvenes, en las cuestiones intelectuales la ignorancia es un don del cielo. A nadie se le ocurre rebelarse contra el Gobierno porque no queda nadie que discrepe de él en ninguna cuestión importante. Después de algún tiempo dejan de

ser necesarias la tortura y las ejecuciones y el lavado de cerebro, porque ya no queda ninguna oposición que liquidar. Hasta la ciencia deja de ofrecer un aspecto destructivo dado que no existe ya ninguna otra potencia lo suficientemente fuerte como para declarar la guerra al Estado, y desde hace mucho tiempo se ha prescindido de las armas nucleares. Dado que esta situación contiene un superávit considerable de felicidad sobre la infelicidad, tú, que eres un hedonista, tendrías que considerarla como algo altamente deseable. ¿Lo piensas así? Por mi parte, considero que un mundo semejante es horrible de imaginar.

HEDONISTA: Y yo también, en la mayoría de los aspectos. La pérdida de la libertad, incluso en un solo sector, me parece tan horrible como a ti. También es horrible la ausencia de variedad e intereses y de la libertad para buscarlos. Es necesaria la libertad para hacer que el mundo sea interesante y para producir la más completa felicidad espiritual posible, aunque la última generación no reconozca esta verdad porque no ha saboreado nunca el fuerte vino de la libertad. También se puede decir que son como las personas que piensan que todas las composiciones musicales pueden reducirse a una octava de la escala y que, por consiguiente, no pueden imaginar composiciones musicales que trasciendan de esos límites.

Yo podría decir otras muchas cosas desagradables sobre el Estado hipotético que describes, pero la cuestión ahora es la siguiente: tu ejemplo no me convence de que, aparte de la felicidad, sean también intrínsecamente buenas otras cosas. Tu descripción de un mundo relativamente feliz es, en algunos aspectos, convincente, aunque yo afirmo que es peor que nuestro mundo actual parcialmente feliz. Pero ¿es realmente feliz tu mundo, tan feliz como podría serlo en otras condiciones? En el mundo tal como lo conocemos, aun pequeña transgresión de la libertad del hombre redunda en una enorme disminución de felicidad. La libertad de la mente especulativa —sobrevolando por encima de lo que elige, sin miedo y sin cortapisas —es una de las mayores fuentes de felicidad al alcance del hombre; asfixiar esa libertad es ahogar una de las más duraderas fuentes de bien intrínseco. De modo que sospecho que, al describir tu mundo tan feliz y, sin embargo, falto de libertad, estás yendo en sentido contrario a los datos empíricos de la naturaleza humana. Estoy de

acuerdo en que si fuera posible en ese mundo mayor felicidad *sería* mejor; pero lo que pongo en duda es lo que viene a continuación de tu «si».

CONTRADICTOR: Yo, por mi parte, puedo perfectamente concebir que un mundo semejante podría ser más feliz que el nuestro y, sin embargo, mucho peor: lo cual me demuestra claramente que la bondad intrínseca de un mundo semejante no está simplemente en función de su grado de felicidad.

Pero despidámonos de los mundos hipotéticos —al menos, son hipotéticos por el momento, gracias a Dios— y volvamos al presente. Quisiera llamarte la atención sobre una virtud particular, a saber, la virtud de *ser consciente*, de actuar estrictamente por imperativos de deber. Un hombre se porta conscientemente cuando hace algo porque está convencido de que hacerlo es su deber. A mí me parece —y también opina así mucha gente más— que esta cualidad es un bien intrínseco. Existe algo admirable o valioso —intrínsecamente, no meramente por sus consecuencias— en el espectáculo de un hombre que se porta estrictamente según el sentido del deber, en particular cuando se da un gran sacrificio personal: «Aquí estoy y no puedo por menos de hacer esto»; aunque estemos en desacuerdo con lo que hace tenemos, en mi opinión, que seguir admirándole por cumplir tan firme y tajantemente su deber.

HEDONISTA: Supongamos que tu hombre es un nazi concienzudo o un hombre que concienzudamente mata a todos los que discrepan de él. Los participantes en las guerras religiosas eran, probablemente, muy concienzudos, y también lo son muchos de los que participan en las guerras políticas. ¡Ojalá que no lo fueran tanto!

CONTRADICTOR: Por supuesto, estoy de acuerdo en que esta cualidad, que consiste en ser concienzudo, puede emplearse —lo mismo que la lealtad— en una mala causa y ser así instrumentalmente mala. Pero seguirá siendo —en mi opinión— intrínsecamente buena. Pensemos en el ejemplo más difícil de adaptarse a mi concepción: consideremos a una persona, miembro de una secta religiosa, que se niega a consentir que su hijo reciba las transfusiones de sangre necesarias para salvar su vida. Podemos pensar que el hombre está en un error al negarse a consentir que se hagan dichas transfusiones; pero seguiremos admirándole, sin

duda alguna, por cumplir su deber tan sinceramente como él lo ve, sin vacilar ni doblegarse cuando, a consecuencia de ello, vea morir a su propio hijo muy querido.

HEDONISTA: ¡Tonterías! Yo no admiraría en modo alguno a un tipo semejante. Probablemente, se trata de un hombre testarudo que prefiere sacrificar la vida de su propio hijo antes que volver a plantearse sus principios morales. Yo no atribuiría ningún mérito a esta obstinación.

CONTRADICTOR: Si él se limita a ser testarudo y obstinado estoy de acuerdo contigo. Pero puede ocurrir que no sea éste el caso. El hombre ha buceado dentro de su conciencia y es plenamente consciente de las consecuencias: a saber, que el niño morirá y que él va a ser desgraciado durante el resto de su vida; pero, sin embargo, está convencido de que su deber sagrado es no violar la voluntad de Dios y de que Este —él está convencido de ello— le pide este sacrificio.

HEDONISTA: Si piensa así, sigo dudando de que su acto pueda ser intrínsecamente admirable. Lo hace para alcanzar la salvación, porque está convencido de que no la alcanzará si, al autorizar la transfusión de sangre, desobedece la voluntad de Dios. Así pues, a fin de alcanzar su propia salvación personal, está dispuesto a sacrificar la vida de su hijo. ¡Bonito negocio! ¿Y dices que esto es admirable?

CONTRADICTOR: Es posible que sus motivos sean tan egoístas como los describes, y también es posible que no lo sean. Ten en cuenta que estaría dispuesto a morir él mismo sin vacilar si fuera él quien necesitara las transfusiones para salvar su propia vida. Y supongamos que estuviera decidido a sacrificar alegremente su propia vida si de este modo pudiera salvar la de su hijo; y, verdaderamente, preferiría con mucho que fuera éste el sacrificio que le exigieran. Pero el que está enfermo es su hijo, y, por tanto, es sobre la vida de su hijo sobre lo que versa su decisión.

HEDONISTA: Puede que esto sea cierto, pero me sigue pareciendo sospechoso, porque está permitiendo que muera su hijo a fin de conseguir para sí mismo la salvación (o quizá para su hijo tanto como para sí mismo). Actuar según esa motivación es actuar para obtener una recompensa, no en base a una pura consciencia.

CONTRADICTOR: Quizá, pero no podemos estar seguros de

ello. Si el hombre actúa a fin de recibir una recompensa no está ciertamente actuando por pura consciencia. Pero quizá lo haga para ser obediente a la voluntad de su Creador, y quizá actuara así aunque no fuera a conseguir ninguna recompensa, sino solamente una aflicción que durara tanto como su vida.

HEDONISTA: ¿Quién sabe cuáles son realmente sus motivos? Probablemente, ni él mismo lo sabe. Ahora bien, mi afirmación es la siguiente: aunque su acto *sea* absolutamente consciente esto no implica que tal cualidad de ser concienzudo sea intrínsecamente buena. La consciencia, afirmo yo, es buena únicamente de un modo instrumental; cuando no produce un fin que origine un bien intrínseco (como ocurre en este ejemplo) no es en absoluto bueno, sino que se trata de algo que hay que condenar y lamentar, se trata de algo por lo cual deberíamos llorar lágrimas de vergüenza en vez de alabarlo como intrínsecamente bueno.

Por el momento, tenemos que dejar aquí esta controversia. El problema de la consciencia volverá a planteársenos en el capítulo sexto, y presentaremos otros candidatos al título de bien intrínseco en los capítulos octavo y noveno.

Después de haber examinado varias argumentaciones sobre el tema del bien intrínseco estamos ya en condiciones de examinar algunas concepciones sobre la *conducta humana.* A continuación consideraremos el concepto de obligación moral (deber, acción justa). Una vez admitido que X o Y son intrínsecamente buenos, ¿qué deberíamos hacer en relación con ello? ¿Cuál sería la influencia de esos hechos sobre nuestras acciones? En el capítulo cuarto estudiaremos a este respecto la concepción conocida como egoísmo ético: es decir, la concepción que, en términos generales, mantiene que al perseguir el bien intrínseco sólo deberíamos tenernos en cuenta a nosotros mismos; y en los capítulos quinto, sexto y séptimo estudiaremos las concepciones no egoístas.

EJERCICIOS

1. ¿Cómo interpretaría usted las concepciones éticas de Nietzsche estudiadas en el capítulo anterior, en punto a la distinción entre bien intrínseco y bien instrumental? En su opinión, ¿qué consideraba él deseable por sí mismo, y qué estimaba deseable únicamente de un modo instrumental?

2. ¿Cómo intentaría usted sopesar dos placeres? (Cfr. R. BRANDT, *Ethical Theory*, págs. 318-329.)

3. En el caso de una pluralidad de bienes intrínsecos, ¿cómo calibraría usted uno de ellos (el placer, por ejemplo) con respecto a otro (por ejemplo, el conocimiento)? *(Ibíd.*, págs. 346-352).

4. Comente cada una de las posiciones siguientes... ¿Le inclinarían a usted a ser hedonista o pluralista por lo que se refiere al bien intrínseco? ¿Por qué?

a) «Incluso si fuera posible hacer felices a todos los hombres merced a una operación o a una droga que embruteciera su desarrollo, esto sería, de un modo o de otro, un crimen impío» (WALTER KAUFMANN, «The Faith of a Heretic», *Harpers's Magazine*, vol. 218, núm. 1.305, febrero de 1959, pág. 39).

b) «¿Es en absoluto necesario que una persona sirva de algo al mundo? La justificación de la vida es que uno está vivo y no desea morir. Si uno no puede justificar de este modo la vida no puede entonces justificarse. Sería muy peligroso afirmar que un hombre podría ser ejecutado porque no tiene ningún valor para el mundo. Si pudiera decidirse un juicio de este tipo limpiamente, la inmensa mayoría de la clase que propugna estas ideas estaría en falta y podría, por consiguiente, considerarse como culpable» (CLARENCE DARROW, *The Story of My Life*, Nueva York, Grosset & Dunlap, Universal Library, 1957, pág. 240).

c) Lea el capítulo «El gran inquisidor» (si todavía no lo ha leído) de *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski (muchas ediciones). Y considere lo siguiente: «Quizá tenga razón el inquisidor al decir que la gente es más feliz cuando se le dice lo que tiene que hacer que cuando ejerce su libertad de decisión, lo cual es doloroso y a veces peligroso. Quizá *se obtenga* un mayor bien en el mundo —teniendo en cuenta cómo es la naturaleza humana— a base del esquema que patrocina el Inquisidor. ¿Está usted completamente seguro de que la felicidad que resulta de este esquema no es mayor que la resultante de la libertad tal como la sugiere Cristo? ¿Está en verdad seguro de que la felicidad no contrapesa al bien que supone un libre empleo de la inteligencia?». «No, tal felicidad es mayor, a no ser que se considere que el libre uso de la inteligencia es *intrínsecamente* bueno. Por consiguiente, y puesto que yo prefiero el plan de Cristo al del Inquisidor, debo decir que el libre juego de la inteligencia es un bien intrínseco.»

d) «Es una lástima: conoce todas las lenguas muertas que existen, es un egiptólogo experto y consagra todos los días de su vida a aumentar su ciencia en las bibliotecas, y, sin embargo, es sicológicamente incapaz de asumir ninguna responsabilidad, y su personalidad es tal que no le permite compartir con los demás ni un ápice de sus tremendos conocimientos. Así pues, esos conocimientos suyos son perfectamente inútiles. Daría completamente igual si no los tuviera.» «No estoy de acuerdo. Es ciertamente una gran cosa que él *tenga* esos conocimientos aunque no pueda comunicárselos a nadie. Si el conocimiento no fuera intrínsecamente

valioso, ¿qué objeto tendría poseerlo como algo preferente? Si para él no vale la pena tener el conocimiento (y yo afirmo que sí que lo tiene), ¿por qué valdría la pena que él lo transmitiera a otras personas?»

e) «Si tú salvas la vida de una persona lo haces porque asumes que una vida perdida supone para el mundo la pérdida de mucha felicidad.» «No. ¿Tú quieres decir que yo no salvaría una vida si tuviera motivos para pensar que esa persona no iba a ser feliz en los años próximos? No, yo la salvaría si pudiera, independientemente de mis expectativas sobre su felicidad futura.» «¿Quieres decir que si tuvieras motivos suficientes para pensar que le ibas a proporcionar más infelicidad que felicidad al salvarle, persistirías en salvarle?» «Por supuesto que no tomo en consideración si va a ser probablemente más feliz o no, sino si yo puedo o no salvar su *vida.* Yo pienso que la vida en sí misma, y no simplemente la felicidad, es intrínsecamente buena.»

f) Un padre afligido dice: «Sí, hizo todos esos viajes alrededor del mundo, y disfrutó mucho. Hoy, apenas un año después, está muerto y todo ha concluido para él: ¿para qué sirvió aquello?». «Hombre, por lo menos él disfrutó. ¿No habría sido peor que hubiera trabajado duramente durante años a fin de prepararse para su profesión y hubiera muerto luego? Si esto hubiera ocurrido tendría usted derecho a decir: ¿De qué valió todo ello?».

g) Los filósofos realizan la obra que han elegido, no para proporcionarse a sí mismos felicidad, ni siquiera para proporcionar felicidad a otras personas, sino para dilucidar todas las materias en discusión dentro de su propia mente yde las de aquéllos a los que enseñan, y, a fin de alcanzar la verdad oculta en ellas, ya sea esa verdad agradable o desagradable para los que aprenden Filosofía. Si los filósofos pensaran que la gente —incluídos ellos mismos— fuera a ser menos feliz al alcanzar la verdad o la claridad, esta consideración no les impediría seguir con su labor, probablemente.

5. ¿Qué posibles implicaciones para su concepción del bien intrínseco tienen las siguientes situaciones, en las cuales (al menos, ésa sería sobre ello la opinión general) no es deseable el conocimiento? ¿Es el conocimiento indeseable intrínseca o instrumentalmente?

a) Los nativos dudan sobre si vacunarse o no. Si les dicen que la vacuna contiene sangre de los dioses, consentirán en dejarse vacunar; si les dicen que la vacuna proviene de la sangre de caballo o de buey no lo consentirán y morirán.

b) Me alegro de no haber sabido que la tía Sara estuviera tan enferma; porque, de haberlo sabido, no hubiera disfrutado de mis vacaciones y de todas maneras no había nada que yo pudiera hacer: simplemente, hubiera sufrido con la noticia. Y me alegro de que mamá no me dijera que papá estaba tan enfermo cuando yo preparaba la oposición, porque, de haberlo sabido, no hubiera hecho tan bien mis exámenes.

6. Los puritanos son famosos por su condena de los placeres. ¿Cree

usted que ellos afirman que el placer es malo intrínsecamente, o sólo instrumentalmente? Explique su opinión.

7. Se dice a veces que el conocimiento es intrínsecamente bueno. ¿Piensa usted que alguna de las siguientes formulaciones sea preferible? ¿Por qué?

a) La *posesión* del conocimiento es intrínsecamente buena.

b) El *ejercicio* del conocimiento es intrínsecamente bueno.

c) Mi posesión, o ejercicio, del conocimiento es intrínsecamente buena, pero no lo es su posesión, o ejercicio, por otras personas.

d) Ni siquiera el ejercicio del conocimiento es intrínsecamente bueno: sólo lo es el *goce* que experimentamos al adquirirlo y poseerlo.

8. Comente las sugestiones siguientes: ¿Qué impacto tienen sobre la cuestión de lo que es intrínsecamente bueno?

a) «Si algo es cierto, es preciso decírselo a la gente, independientemente de que vaya o no a aumentar su felicidad, ni siquiera a largo plazo.»

b) «Normalmente, la gente desea saber la verdad aunque duela, porque a nadie le gusta que le engañen o que le dejen en la incertidumbre. Bien entendido que si no se enteran de que les están engañando no hay ningún inconveniente en ello.»

c) Ciertos astrónomos descubren que una estrella opaca se dirige hacia el sistema solar y va a pulverizar la Tierra dentro de cuatro días. Nadie puede hacer nada para evitarlo. ¿Deberían estos astrónomos difundir la información, o no? ¿Por qué? Si entendemos que habría que decir algo a la gente sobre la catástrofe inminente, ¿qué leyes sería necesario seguir observando y cuáles no? ¿Por qué?

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LAS SECCIONES 7 y 8

ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* (muchas ediciones), libro 10.

BAYLIS CHARLES, A., *Ethics; The Principles of Wise Choice,* Nueva York, Holt, 1958, capítulo 8.

BLAKE, RALPH M., *Why not Hedonism?. Ethics,* vol. 37 (1936), páginas 1-18.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory,* Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1959, capítulos 12 y 13.

CARRITT, EDGAR F., *Ethical and Political Thinking,* Nueva York, Oxford University Press, 1947, especialmente capítulo 8.

DEWEY, JOHN, *Theory of Valuation,* International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, University of Chicago Press, 1939, vol. 2, núm. 4.

DUNCKER, K., *Pleasure, Emotion and Striving. Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 1 (1940), págs. 391-430.

MOORE, GEORGE EDWARD, *Principia Ethica* (1903), Nueva York, Cambridge University Press, 1959 (también en rústica), capítulo 6.

NOWELL-SMITH, PATRICK, *Ethics*, Baltimore, Pelican Books, 1954, especialmente capítulo 17.

PENELHUM, TERENCE, *The Logic of Pleasure, Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17 (1957), págs. 488-503.

RASHDALL, HASTINGS, *Theory of Good and Evil*, Nueva York, 2.ª ed., Oxford University Press, 1924, vol. 1, libro 1, capítulo 7.

RICE, PHILIP B., *On the Knowledge of Good and Evil*, Nueva York, Random House, 1955, capítulo 11.

ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *Foundations of Ethics* (Gifford lectures, 1935-1936), Nueva York, Oxford University Press, 1939.

ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *The Right and the Good*, Nueva York, Oxford University Press, 1930, capítulo 5.

RYLE, GILBERT, *Dilemmas*, Londres, Cambridge University Press, 1956, capítulo 4.

RYLE, GILBERT, y W. B. GALLIE, *Pleasure. Aristotelian Society Proceedings*, volumen suplementario 28 (1954), págs. 135-164.

SIDGWICK, HENRY, *The Method of Ethics*, 7.ª ed., Nueva York, Macmillan, 1874, especialmente libro 3, capítulo 14.

El egoísmo

9. *El egoísmo sicológico*

Hemos dedicado el capítulo anterior a un examen de las diversas teorías que conciernen al bien intrínseco. Tenemos ahora que descubrir la finalidad a la que sirven nuestras conclusiones. ¿Cuáles son las implicaciones de estas concepciones para la *conducta?* ¿Qué consecuencias tienen para nuestro comportamiento? Dando por supuesto que hemos decidido ya lo que es bueno intrínsecamente, ¿cómo habremos de aplicar nuestro conocimiento: intentando alcanzar el mayor bien intrínseco posible para toda la humanidad, o para nuestro país, o nuestra sociedad, o nuestro club, o para nosotros mismos individualmente considerados? A esta última concepción —que consiste en afirmar que deberíamos maximizar nuestro propio bien intrínseco y prescindir del de todos los demás— se le llama *egoísmo ético,* y lo estudiaremos más adelante en este mismo capítulo.

Sin embargo, antes de ello habremos de considerar una concepción conexa que se denomina *egoísmo sicológico.* Este no es en absoluto una doctrina ética, sino una teoría que concierne a las motivaciones humanas. La teoría no nos dice nada sobre lo que es bueno o malo, justo o injusto. Existen muchas versiones de ella, pero las siguientes afirmaciones son características:

Todo el mundo es fundamentalmente egoísta.
Buscamos siempre, en primer lugar, ser el número uno.
Todo el mundo hace siempre lo que le agrada.
Hacemos siempre lo que tenemos ganas de hacer.
La única cosa que deseamos es nuestra propia satisfacción.
Todo el mundo hace siempre lo que conviene a sus propios intereses.

A menudo los egoístas sicológicos van, en realidad, más allá: No dicen simplemente que la gente haga siempre lo que les apetezca, lo que desean, etcétera, sino que es sicológicamente imposible que hagan cualquier otra cosa; es decir, que la gente hace, invariablemente, lo que le apetece en virtud de una ley de su propia naturaleza.

Hasta aquí, cualquiera de nosotros podría observar: «¿Y qué? Sea verdadero o falso, ¿qué tiene que ver con la ética una concepción semejante? Estas concepciones son descriptivas (de la conducta humana), mientras que la ética es prescriptiva». Existe, sin embargo, una conexión que podemos descubrir en la frase citada con tanta frecuencia: «Deber presupone poder». ¿Cómo puedes decir que una persona *debería* hacer algo que no puede posiblemente hacer? Si es cierto que los hombres están hechos de modo que actúan siempre en su propio interés, sería absurdo pedirles que actuaran *en contra* de su propio interés. Y, sin embargo, la mayoría de las concepciones éticas propugnan una conducta semejante. Si el egoísmo sicológico es verdadero —o parece serlo— no serían posibles esas acciones; con igual fundamento podríamos pedir a la gente que saltara hasta la Luna. Así, pues, el egoísmo sicológico ofrece un desafío que hay que aceptar en primer lugar. Hay que aceptarle, de hecho, incluso antes de que analicemos el egoísmo ético: no porque el egoísmo sicológico sea incompatible con el egoísmo ético —que no lo es—, sino por una razón opuesta: si los hombres están hechos de modo que sólo *pueden* actuar en interés propio, sería inútil y redundante recomendar lo que recomienda el egoísmo ético, a saber, que siempre *se debe* actuar de acuerdo con el interés propio. Con igual fundamento podríamos pedir a la gente que se tira por la ventana que bajara en vez de subir. ¿Para qué instar a la gente a que haga aquello que no puede por menos de hacer? Si queremos que las teorías éticas —ya sean egoístas o no— tengan sentido, tiene que existir alguna posibilidad de escoger entre caminos de acción egoístas y no egoístas.

«Pero, ciertamente —se objetará inmediatamente—, es absurdo afirmar que todo el mundo se porta de un modo egoísta —es decir, exclusivamente para sí mismo—. Algunas personas —como los santos, por ejemplo— consagran su vida a comportarse desinteresadamente y a servir a sus prójimos. La mayoría

de los hombres se ayudan a sí mismos casi todo el tiempo, pero a veces ayudan a los demás. Incluso en las crisis, esto es, cuando están en juego sus vidas, a menudo las entregan por salvar otras vidas o en aras de la causa en la que creen. No podrás, ciertamente, decir que su conducta sea egoísta. Y si lo dices habrás extendido de tal modo el sentido de la palabra 'egoísta' que será imposible distinguir nada. En la vida corriente distinguimos las conductas egoístas de las no egoístas y a las personas predominantemente egoístas de las que no lo son. Puesto que no puedes negar el hecho empírico de que la gente a veces sacrifica su propio interés, ¿qué es lo que quieres decir con la palabra 'egoísta' si incluso a una conducta semejante la calificas de egoísta?»

Es cierto que existe una distinción entre conducta egoísta y conducta no egoísta; el egoísta sicológico no niega esta distinción. No pretende que nos *portemos* siempre de un modo egoísta; lo que pretende más bien es que, por muy abnegada que pueda ser nuestra conducta, el *deseo* que mueve a la acción es siempre egoísta. Es posible que nos portemos de un modo nada egoísta, pero, al actuar así, siempre buscamos algo para nosotros mismos.

Existen, sin embargo, varias versiones del egoísmo sicológico:

1. Llamemos a la primera versión *cinismo*. El cínico dice: «Todo el mundo actúa como actúa porque desea obtener algo para sí mismo». La palabra «algo» significa normalmente aquí una recompensa que es, o bien absolutamente pública o bien tangible, o bien las dos cosas a la vez, como, por ejemplo, la fama, la fortuna, el poder, la atracción. «Detrás de toda acción aparentemente desinteresada —continúa diciendo el cínico— encontraremos siempre el deseo de esa recompensa, que es lo que explica la acción: una persona se deja insultar por su jefe y, sin embargo, le hace favores a fin de alcanzar más dinero y conseguir un ascenso; un político simula que ama al pueblo a fin de obtener votos que le permitan, una vez elegido, ejercitar sobre el pueblo su poder; un hombre ayuda a su vecino a fin de que éste le ayude a su vez. Por muy desinteresado que sea el acto considerado en sí mismo, el deseo que le respalda es siempre egoísta: el agente busca algo para sí mismo.»

El cínico no dice que todas las motivaciones estén basadas en cualquiera de estos deseos, porque entonces se le podría refutar fácilmente. Si dijera que todo el mundo busca ganar el máximo

dinero posible podría refutarse fácilmente su afirmación presentando miles de casos en los que la gente es indiferente ante el dinero y renuncia a él a fin de hacer cosas que le suponen una menor retribución. Si dijera que todo el mundo se mueve exclusivamente por el ansia de poder, su argumentación quedaría invalidada por los casos en los que la gente renuncia al poder que podría haber tenido (o seguir teniendo) a fin de vivir una vida de apacible retiro o incluso de sacrificio. Por todo ello, el cínico deja sabiamente indeterminada la lista de deseos reales.

Sin embargo, incluso así se puede atacar fácilmente la concepción del cínico. ¿Qué pasa en el caso de aquellos que rehuyen la fama y la fortuna y la atracción y el poder (y cualesquiera otras cosas que el cínico menciona)? ¿Y aquéllos que dedican sus vidas a mirar por los menesterosos, aquellos que están dispuestos a perder su empleo y su reputación para poder trabajar por una causa en la que creen y que no ofrece ninguna esperanza o que, probablemente, no tendrá efectos visibles a lo largo de su vida, o aquellos que queman sus vidas en una leprosería asistiendo a los enfermos y sabiendo que —según toda probabilidad— morirán con una muerte lenta producida por la misma enfermedad de las personas a las que están cuidando? El cínico puede calificarles de locos, pero al hacerlo admite que existen, o quizá diga que se comportan así a fin de realzar su reputación. Pero ¿y si son desconocidos e ignorados y no muestran ningún especial deseo de notoriedad? El cínico podría decir que quizá hacen el bien a fin de merecer más tarde una recompensa en el cielo. Pero ¿y si existen probabilidades y nunca se aprovechan, y la persona en cuestión dedica su vida entera a estas actividades sin sentir ninguna inclinación por adquirir riquezas o poder, o cualquiera de las demás cosas que el cínico menciona como objetivos humanos universales?

1-a. Antes de que examinemos concepciones más plausibles mencionemos al primo hermano del cínico, al hombre que dice que todos los hombres tienen su precio: que, como todo el mundo desea el dinero o la fama, o el poder, todo el mundo es corruptible o sobornable por la promesa de estas cosas, y estará dispuesto a abandonar cualquiera de sus ideales para obtenerlas. Es posible que el precio de algunos sea bajo y el de otros alto, pero existe un precio con el que se puede comprar a todo el mundo.

Muchos considerarán que esta concepción es cierta. Pero prestemos atención: «Todo el mundo tiene su precio a condición de que este precio sea suficientemente elevado» —¿A cuánto asciende ese «suficientemente elevado»?—. Indudablemente, el precio varía de un hombre a otros; pero ¿y aquellos que —despreciando el precio ofrecido o las seducciones del poder, o las tentaciones de la fama— no han capitulado nunca y han mostrado incluso desprecio o indiferencia hacia esas recompensas? ¿No es verdad que sirven para refutar la teoría? De ningún modo, diría nuestro teórico. Su negativa a ser comprados demuestra solamente que el precio ofrecido no era lo suficientemente elevado, y no que no exista tal precio. Pero si la persona en cuestión rechaza *todas* las seducciones, ¿no demostrará esta actitud que no existe ninguna seducción que sea lo suficientemente grande? Esto es ciertamente lo más verosímil: algunos capitulan demostrando con ello que se les puede comprar; otros no, probando que no son comprables. Ahora bien, nuestro teórico no acepta esta conclusión. Para él lo único que prueba es que el precio no era todavía lo bastante elevado. Ahora bien, ¿qué quiere decir él ahora con esto de «¿lo bastante elevado»? Parece como si «suficientemente elevado» equivaliera a: «hasta que acepte». Pero entonces su osada afirmación se nos convierte en una flagrante tautología. «Si le ofreces lo suficiente, cederá» se convierte simplemente en: «si le ofreces la cantidad bastante para hacerle ceder, cederá». Así, pues, su afirmación, cuando la precisamos más, resulta tautológica.

En cualquier caso, nuestro teórico no es todavía un cínico completo. Porque él dice que a todo el mundo se le *puede* corromper si el precio es lo suficientemente alto, lo cual no es lo mismo que decir que todo el mundo *esté* siempre corrompido. Muchas de las acciones de un hombre, anteriores al punto de capitulación, pueden ser todo lo desinteresadas que se quiera; únicamente dejan de serlo cuando se le presiona. El verdadero cínico, por otra parte, afirma que *todo* el mundo está durante *todo* el tiempo animado por impulsos egoístas.

2. Examinemos ahora las versiones más coherentes de egoísmo sicológico, tal como el *hedonismo sicológico*. «No todo el mundo —admite el hedonista sicológico— está animado exclusivamente por el deseo de fama, fortuna, poder, prestigio; existen excepciones. Pero todo el mundo *actúa* a fin de conseguir para sí

mismo la mayor *satisfacción* posible (o placer o felicidad). Es posible que no consiga dinero o poder al dedicar su vida a una causa impopular, pero, al hacer algo en lo que cree, obtiene una satisfacción personal y por eso lo hace. El hombre que consume su vida en una leprosería disfruta con el calor de los buenos sentimientos al pensar que está ayudando a los demás; disfruta con la satisfacción de un trabajo arduo y esforzado bien hecho, con la satisfacción que proviene de haber hecho lo que él considera que era su deber.

El hombre que escatima y ahorra a fin de que su familia tenga para vivir después de su muerte no está persiguiendo evidentemente su *propio* beneficio personal, porque *él* no obtendrá ninguno del seguro que pagarán a su familia una vez que haya muerto; si ahorra es porque experimenta un sentimiento agradable al pensar que su familia no quedará en la miseria. El hombre que renuncia a la fama en aras de un esfuerzo artístico —que puede muy bien no ser apreciado por nadie hasta un siglo o dos después de su muerte—, lo hace con el fin de procurarse la clase de satisfacción que proporciona el trabajar en la obra que uno ama; se trata de una satisfacción mayor de la que podría alcanzar ganando simplemente dinero. El hombre que da una lismosna a un mendigo no ganará quizá nada con su generosidad (ni siquiera crecerá su reputación si no hay nadie viéndole), excepto la satisfacción de ayudar a otro ser humano o de cumplir con su deber.

Esta segunda versión del egoísmo sicológico es mucho más difícil de atacar. Por mucho que una persona sacrifique las riquezas a la pobreza, por mucho que supedite su propio bienestar al de sus semejantes, el hedonista sicológico siempre podrá decir que lo hace para cosechar la satisfacción personal que se deriva de esas actividades. ¿Qué hemos de hacer para refutarle?

Verdaderamente, no parece que valga la pena refutar esta concepción; ¿por qué habría uno de refutar una concepción tan poco objetable? ¿Es malo que una persona obtenga satisfacción al ayudar a otras? ¿No es preferible conseguir una satisfacción por ayudar a los demás que no el *dejar* de conseguirla? Más aún: si encuentras una satisfacción al ayudar a tu vecino, tanto más probablemente le volverás a ayudar la próxima vez. Además, ¿en qué sentido podría calificarse de egoísta a un deseo semejante? Si alguien da dinero a otro con el fin de estafarle más tarde, este

acto es egoísta en el viejo sentido familiar (el acto en sí es altruista, pero se trata de un «altruismo interesado») ; ahora bien, si da el dinero a la otra persona porque la acción en sí misma le proporciona una satisfacción, o porque le acongoja ver en la necesidad a otros hombres, independientemente de la capacidad de éstos para ayudarle a él a su vez, su acción no es ciertamente egoísta en modo alguno (es «altruismo desinteresado»). Si la acción es egoísta no lo es en el sentido habitual de la palabra. ¿Diríamos, señalando a una persona que experimenta una gran satisfacción personal al ayudar a otros: «Ahí va un hombre egoísta» o «Ahí va un hombre con deseos egoístas»?

Así pues, si entre los deseos egoístas incluimos aquellos que van encaminados a una satisfacción personal, podríamos perfectamente preguntar si relamente es incompatible con una ética no egoísta el creer en el egoísmo sicológico. ¿Por qué no habría de recomendar una ética no egoísta los *actos* realizados en base al *deseo* de una satisfacción personal?

Bentham sostenía una concepción semejante. Era un partidario convencido del egoísmo sicológico (del cual es una variante el hedonismo sicológico) y creía que todos los hombres están constituidos de modo tal que actuarán a fin de obtener la máxima satisfacción para ellos mismos. «Es inútil —argüiría Bentham— esperar que la gente se comporte de otro modo; si queremos que hagan algo tendremos primero que garantizarles que con ello van a obtener para sí mismos algo: dinero, posición, prestigio o, simplemente, satisfacción personal o un calor interior.» Al mismo tiempo, Bentham era un firme partidario de una ética no egoísta, como veremos en el próximo capítulo. Estaba convencido de que tenemos el deber de promover la felicidad de los demás y no simplemente la nuestra propia. ¿Cómo podía reconciliar el egoísmo sicológico con una ética no egoísta? «Puede educarse a la gente —diría— a fin de que obtenga su máxima satisfacción personal al hacer cosas por los demás. Si enseñamos adecuadamente a los niños, sus conciencias les inquietarán ante el mero pensamiento de asesinar y robar, y sentirán satisfacción al ser amables y considerados con los demás. La conciencia es una *sanción interna* que, si se la desarrolla convenientemente, hará que la gente se porte de un modo no egoísta, si bien con motivos de satisfacción personal. Aunque no puede contarse siempre con la conciencia, siem-

pre existirá la *sanción externa* de la opinión pública y de la ley. Aunque el criminal no sienta las punzadas de su conciencia, las leyes —si son sabiamente administradas y eficientemente cumplidas— le obligarán a adaptarse a ciertas pautas deseables de conducta social. Se abstendrá de cometer delitos por el motivo perfectamente egoísta de proporcionarse más comodidad a sí mismo al vivir fuera de los muros de una prisión. Es preciso organizar nuestras técnicas de educación, nuestras leyes y la opinión pública, de modo que él obtenga una satisfacción máxima al hacer actos que beneficien a otros y al abstenerse de aquellos otros que no benefician a los demás.»

¿Bastará con esta solución? Muchos hombres inteligentes y de mente preclara han creído que sí. Pero hay una trampa en esto. En la práctica funcionaría a la perfección *únicamente* si la conciencia, la ley y la opinión pública fueran como Bentham aconseja. Pero ¿y si no lo son? Si el egoísmo sicológico está en lo cierto, ayudaríamos a nuestro vecino siempre que al obrar así obtengamos una satisfacción (o una recompensa egoísta). Pero ¿qué ocurre si *no* obtenemos ninguna satisfacción con el hecho de ayudar a nuestro vecino? Nos abstendremos de delinquir siempre que la ley y la Policía hagan tan inconfortable el delito para nosotros que no nos interese cometerlo. Ahora bien, ¿y en el caso de que la ley sea muy laxa o llena de coladeros, o su ejecución ineficaz o corrompida? Entonces cometeremos los delitos porque al obrar así conseguimos nuestra mayor satisfacción, o, por lo menos, eso nos parece. Y, sin embargo —y éste es el punto crucial—, ¿no *deberíamos* hacer de todas maneras el acto no egoísta, incluso aunque no nos apeteciera, e incluso aunque no alcancemos al hacerlo la más mínima satisfacción? ¿Y no *deberíamos* abstenernos de las actividades delictivas, incluso si las leyes fueran laxas y no nos pudieran coger? Es evidente que ninguna ética no egoísta nos va a decir que únicamente deberíamos ayudar a los demás *si* sentimos una satisfacción personal al obrar así, ni nos dirá tampoco que debamos abstenernos del delito únicamente en el caso de que no nos pueden coger. Antes por el contrario, una ética no egoísta nos dirá que ayudemos a los demás, nos guste o no, obtengamos de ello satisfacción o no, y nos dirá que nos abstengamos del crimen aunque sepamos que vamos a quedar impunes y obtener gran satisfacción al vengarnos de nuestros enemigos. Aquí está

el obstáculo. El egoísmo sicológico nos dice que hacemos siempre lo que hacemos a fin de obtener la máxima satisfacción personal; ¿cómo podríamos entonces ayudar a nuestro vecino, cuando el hecho de ayudarle *no* nos proporcione ninguna satisfacción personal? Así pues, nuestra dificultad original de conciliar esta versión del egoísmo sicológico con las teorías éticas no egoístas sigue en pie. El problema no ha quedado en absoluto mitigado.

Si no podemos conciliar esta versión del egoísmo sicológico con el egoísmo ético y si queremos que sea posible por lo menos una conducta de acuerdo con una ética no egoísta, tendremos sencillamente que examinar más de cerca el egoísmo sicológico para ver si se le puede atacar. Afortunadamente, esto no es muy difícil. De hecho, los argumentos contra el egoísmo sicológico parecen tan decisivos a la mayoría de los filósofos que hoy en día muy pocos estarían de acuerdo con la doctrina. Veamos por qué.

Obsérvese que los que defienden esta versión del egoísmo sicológico que es el hedonismo sicológico no defienden siempre la misma cosa. Tenemos que distinguir dos variedades de hedonismo sicológico: la variedad que afirma que lo único que deseamos es el placer o la satisfacción, o, dicho en otras palabras, que el placer es el único objeto de deseo, y la variedad que afirma que deseamos muchas cosas, pero que todas ellas las deseamos exclusivamente a *causa* del placer o satisfacción que nos proporciona.

a) Se puede refutar fácilmente la variedad de hedonismo sicológico que afirma que la única cosa que deseamos es el placer o la satisfacción.

1) Es un hecho empírico que yo no deseo únicamente placeres. Cuando tengo sed deseo beber; cuando siento hambre deseo comer. Es posible que ni siquiera piense el placer que puedo experimentar con estas cosas. De hecho, es posible que la única comida a mano tenga un sabor desagradable y, sin embargo, la comeré porque me llena el estómago. Cuando yo te presto dinero para que puedas aguantar hasta que te llegue el cheque no deseo simplemente mi propio placer. Lo que deseo es ayudarte a fin de que no te veas sin fondos. Lo que deso es evitarte problemas económicos, y no proporcionarme placer. *Puede* ocurrir que yo obtenga un placer del préstamo, pero puede también ocurrir lo contrario; quizá yo no sienta más que irritación o autoconmiseración. Pero, aunque obtenga un placer al ayudarte, no es eso *lo que* yo deseo

en el momento de prestarte el dinero. De hecho, es muy posible que no esté pensando de modo alguno en el placer. Yo puedo desear algo, X, sin pensar en modo alguno en que X me vaya a proporcionar placer o no. Así, pues, no es cierto que yo solamente desee el placer.

2) A veces deseo el placer, pero ni siquiera en esos casos deseo *solamente* el placer. Cuando me estoy muriendo de hambre deseo comer, y no placer. Pero cuando no me importa excesivamente comer ahora o más tarde es posible que desee la comida y *a la vez* el placer que espero alcanzar con la comida. Incluso cuando deseo el placer que espero conseguir comiendo, ¡es ridículo decir que no desee la comida en sí misma! Si no deseara la comida, mal podría desear el placer que irá unido al hecho de comerla.

Admitiendo que cuando yo deseo un vaso de Oporto tengo también una idea del placer que resultará de ello, este placer no puede, evidentemente, ser el único objeto de mi deseo; es preciso incluir al vino de Oporto dentro de mi objetivo, porque, de otro modo, mi deseo podría muy bien impulsarme a tomar ajenjo en vez de vino. Si el deseo estuviera *exclusivamente* encaminado hacia el placer no podría llevarme a beber vino; para que siga una dirección definida es absolutamente necesario que la idea del objeto —del cual espero un placer— esté también presente y controle mi actividad. La teoría de que lo que deseamos es siempre y únicamente el placer tiene que declararse en quiebra [1].

b) Estas objeciones no afectan a la otra variedad de hedonismo sicológico, esto es, a aquella que afirma que deseamos cosas por el placer o satisfacción que nos proporcionan, o que esperamos que nos proporcionarán. Esta interpretación parece bastante plausible: aunque el dinero y la fama y la recompensa *externa* no resulten de nuestros actos —y puedan incluso ser sacrificadas deliberadamente—, ¿quién puede negar que alcanzamos recompensas *internas* en forma de satisfacción personal, de placer o de felicidas, gracias a nuestras obras altruistas? Es preciso, sin embargo, hacer algunas observaciones sobre la teoría, incluso en esta forma.

1) ¿Cuándo se supone que experimentamos la satisfacción para la cual deseamos ciertas cosas? ¿Deseamos el alcohol porque nos proporcionará una satisfacción inmediatamente (aunque no en el futuro), o deseamos invertir un gran porcentaje de nuestro suel-

---

[1] G. E. Moore, *Principia Ethica*, págs. 447-448.

do en una Mutualidad porque nos va a proporcionar satisfacción mucho más tarde en la vida (aunque no ahora)? ¿Está claro que no podemos aferrarnos exclusivamente a una u otra de estas interpretaciones; hacemos algunas cosas a fin de alcanzar satisfacción inmediata y otras para conseguir satisfacción a la larga. Así pues, para que sea plausible esta teoría será preciso redactarla de modo que incluya ambas posibilidades: «Todas aquellas cosas que deseamos las deseamos a fin de obtener satisfacción, *ya sea* inmediata *o* a la larga».

2) Tenemos que prestar atención para no confundir la afirmación de que una persona ha recibido satisfacción al hacer algo con la afirmación de que lo hizo *a fin de* recibir esta satisfacción. Puede ser perfectamente cierto que una persona que ayuda a otra reciba, al obrar así, una determinada satisfacción —la particular satisfacción de haber cumplido con el deber—, pero esta circunstancia, aunque sea cierta, no es una prueba en favor del hedonismo sicológico. El hedonista sicológico tiene que demostrar que el acto fue exclusivamente realizado a fin de experimentar la satisfacción. ¿La persona que consagra su vida a la asistencia de los enfermos en una leprosería lo hace a fin de alcanzar la satisfacción de haberlo hecho, o lo realiza porque quiere ayudar a los leprosos (siendo la satisfacción un acompañamiento incidental de su propósito principal)? Muy a menudo es difícil decidir esta cuestión, porque tenemos tendencia a ocultar nuestros actos egoístas bajo el manto del altruismo. Pero con toda seguridad sería un buen *test* el siguiente: si seguir ayudando a los leprosos dejara de proporcionar satisfacción a esa persona, ¿seguiría ayudándolos? El hedonista sicológico se verá obligado a decir que en cualquier caso dicha persona seguiría con su misión.

3) A veces la satisfacción futura —por cuya consecución se supone que hace el acto la persona— no podría tener lugar a no ser que dicha persona deseara ya algo *distinto* a la satisfacción. Por ejemplo, una persona hace algo que es desagradable y molesto cuando podría hacer algo más agradable, pero lo hace de todas maneras porque así la gente le respetará después de su muerte. «Pero —dirá nuestro hedonista sicológico— mientras vive experimenta una satisfacción al pensar que le *respetarán* después de su muerte, y por *esto* lo hace.» Pero se nos ofrece ahora la siguiente observación: Si él ya no deseara ser respetado después

de su muerte, la perspectiva de este respeto póstumo no le proporcionará ninguna satisfacción mientras viva. El hedonista sicológico pone el carro delante de los bueyes: afirma que el deseo de ser respetado póstumamente es consecuencia de la satisfacción que ello le proporcionará, cuando la realidad es que el deseo del respeto póstumo es la *causa* de esa satisfacción. Si no deseara, *primero*, respeto póstumo, no podría sentir ninguna satisfacción al pensar que su deseo será cumplido.

4) ¿Cómo sabe el hedonista sicológico que la persona actuaba a fin de conseguir placer o satisfacción para sí misma? En algunos casos el hedonista sicológico puede encontrar una razón plausible para el motivo de autosatisfacción, y en otros casos no lo conseguirá, aunque no sea más que porque desconoce la persona en cuestión; ¿cómo puede entonces estar seguro en este segundo grupo de casos? Cuando yo tomo té, prefiriéndolo al café, el hedonista sicológico puede afirmar obviamente que yo procedo así porque espero obtener más satisfacción con el té que con el café. Pero cuando pierdo mi reputación y mi posición a fin de mantener un principio que me parece justo, ¿cómo sabe él que obro así a fin de conseguir satisfacción para mí mismo —aunque sólo se trate de la satisfacción de haber hecho lo que juzgo que es mi deber—? No me parece que yo logre mucha satisfacción con este modo de proceder; podría haber alcanzado más satisfacción siguiendo un camino más fácil y olvidándome del «principio». Es posible, de hecho, que yo no tenga ninguna satisfacción, o muy poca, a consecuencia de lo que hice: yo puedo ser una de esas personas que no sienten ningún calor interior al cumplir con el deber; quizá lo considere únicamente como una obligación engorrosa que tenía que asumir. ¿Cómo sabe el hedonista sicológico que yo estoy equivocado al pensar así? ¿Tiene sobre mi situación mejores datos que los que yo tengo? ¿Y no sólo en mi caso, sino en todos los demás, pasados, presentes y futuros, de toda la historia de la humanidad? ¿Tiene él un conocimiento tan íntimo de los deseos de todas las personas, que han vivido, vivirán o viven en este planeta, cómo para decir con completa confianza que todos estos innumerables actos fueron (y son, y serán) realizados a impulsos de la satisfacción personal?

Quizá sin saberlo haya el hedonista sicológico caído en una oportuna trampa lógica. El se ha valido del hecho de que una

persona hizo A en vez de B como única y decisiva prueba de que A le proporcionó más satisfacción que B. ¿Cómo sabe él que hacer A dio al agente más satisfacción que hacer B? Lo afirma así, única y exclusivamente porque la persona hizo A.

Es posible que se nos haya escapado esta conclusión porque *al principio*, en los ejemplos obvios, el hedonista sicológico no recurría a esta petición de principio. Al comenzar se apoyaba en pruebas empíricas sobre la motivación de la persona, y se apoyó en esas pruebas mientras pudo. Cuando le abandonaron los datos empíricos, su tesis empírica se convirtió en una presunción *a priori*. Pero las palabras de su argumentación seguían sonando a empíricas y por esta razón no nos percatamos de ello. «El que trabaja entre leprosos *tiene que* sacar una satisfacción por su trabajo, porque si no, no lo estaría haciendo»: así viene redactado el argumento del hedonista sicológico; pero ¿cómo sabe el hedonista sicológico que esto es cierto? ¿Tan bien conoce él al hombre que puede decir con la seguridad de un sicoanalista que ese hombre actuó así a fin de conseguir una satisfacción personal? Antes por el contrario, no conoce en absoluto al hombre y no está en condiciones de decir cuáles son sus motivos. A falta de este conocimiento, el hedonista sicológico arguye que si el hombre se fue a vivir entre los leprosos, *tiene que* haberlo hecho con el objeto de alcanzar, gracias a ello, una satisfacción personal; y esto, lejos de demostrar su afirmación, se reduce a una completa petición de principio.

Aunque el cinismo y el hedonismo sicológico sean falsos, otras versiones de egoísmo sicológico pueden, sin embargo, ser verdaderas. El egoísta sicológico puede presentar una tercera versión que no tendrá mucho éxito —como veremos—, pero que, por lo memos, le permitirá abarcar más ejemplos que los que abarcaba el cínico o el hedonista sicológico.

3. El hedonista que nos propone esta tercera versión afirma: «Todos los actos se realizan no sólo a fin de lograr con ellos una satisfacción, sino para evitar una insatisfacción (dolor, sentimientos de culpabilidad, remordimientos de conciencia, etc.) que surgirían si no se hiceran».

Esta versión es más incluyente. Quizá el trabajador en una colonia de leprosos no experimente mucha satisfacción por su trabajo, por lo menos después de pasados unos meses; pero quizá

siga adelante, a pesar de ello, con el fin de *evitar* los remordimientos de conciencia que sentiría si no hiciera su trabajo. Quizá un marido no continúe con su mujer para conseguir felicidad en la vida en común, porque sabe demasiado bien que no va a conseguir ninguna; pero sigue con ella porque de este modo (al menos eso piensa él) se evitará disgustos mayores: los de estar solo, no tener nadie que le limpie la casa o que cocine para él.

A pesar de la mejora que supone esta tercera versión, el egoísmo sicológico no puede justificarse. De igual modo que en la segunda versión, hay casos en los cuales —de acuerdo con las mejores pruebas de que podemos disponer— la teoría es empíricamente falsa; y el único modo de mantenerla es recurrir, una vez más, al hecho de que una persona haga algo como prueba de que, al hacerlo, tenía un motivo egoísta. Con esta maniobra el egoísta sicológico vuelve a plantear una petición de principio.

Consideremos el siguiente caso:

A: Cuando el soldado estrelló su avión contra un barco enemigo —destruyendo así el barco, el avión y a sí mismo— probablemente pensó que en el Cielo le darían una recompensa por su acción.

B: El no pensó en eso. Yo le conocía bien y sé que no creía en una vida futura.

A: Entonces él obró así porque quería que su familia honrara su memoria, y esto le proporcionó una satisfacción.

B: No, no tenía familia y de todas maneras nunca le dio por esas tonterías del honor-y-la-gloria y de la pompa-y-las-circunstancias. Nunca tuvo muy buena opinión de las heroicidades.

A: Bueno, quizá no tuviera ningún motivo para seguir viviendo; la vida no le ofrecía atractivos, y le daba igual morir.

B: Al contrario, la vida se le presentaba llena de promesas; y tampoco era un hombre mentalmente desajustado: no tenía ningún deseo de morir y nunca tuvo fantasías suicidas. Nunca fue dado a la melancolía ni a las depresiones. Le habían prometido una cátedra muy buena, una vez que regresara a la vida civil, y esto hubiera cubierto todos sus gastos durante cuatro años. Y le interesaba enormemente la vida universitaria. Su sueño era convertirse en un gran cirujano e indudablemente lo hubiera sido.

A: Entonces se habrá sentido culpable si *no* sacrificaba su

vida, hasta el punto de que no hubiera podido seguir en paz consigo mismo si no lo hubiera hecho. El único camino que le quedaba, para no tener remordimientos de conciencia por siempre jamás, era sacrificar su vida.

B: Pero esto no es así. Nadie le hubiera mirado mal por haber dejado de hacer la acción heroica; esta acción estaba rigurosamente «más allá del deber» y nadie tenía derecho a esperar que él la hiciera; ni tampoco miró nadie mal a los demás componentes de su unidad porque ellos no hicieran dicha acción u otra semejante de sacrificio propio. Además, a él nunca le inquietaron los sentimientos de culpabilidad. Nunca se dejó arrastrar por sentimientos de culpabilidad debidos a acciones pasadas, porque pensó que no servían de nada; en vez de ello, siempre que pensaba que había cometido una equivocación decidía actuar de un modo diferente en la próxima ocasión, pero nunca desperdiciar el tiempo en estériles sentimientos de culpabilidad y en lamentaciones por el pasado. De todas maneras, el disgusto ocasionado por estos acontecimientos de culpabilidad hubiera sido pequeño, comparado con la felicidad que podría haber alcanzado de haber seguido viviendo. ¿Puedes realmente decir que el sentimiento de culpabilidad hubiera sido tan prolongado y tan intenso como para contrapesar todas las satisfacciones que la vida le habría ofrecido durante el resto de sus días? En todo caso, en la fracción de segundo en la cual tuvo que decidirse no quedaba mucho tiempo para tener sentimientos de culpabilidad, ni para anticiparlos para el futuro, ni para considerar lo que sentiría de no hacer el sacrificio.

A: Bueno, mira: el se sacrificó, ¿no es eso? El hecho de que lo hiciera *demuestra* que, de un modo o de otro, el *tenía que* hacerlo a fin de evitar cierta insatisfacción. De otro modo no lo hubiera hecho.

Queda así expuesta la técnica del egoísta sicológico: no teniendo ya ninguna prueba de que la persona realizó el sacrificio supremo a fin de conseguir una satisfacción o de evitar una angustia, y enfrentado con la prueba, aparentemente contraria, de que dicha persona hizo algo que puso fin para siempre a todas sus satisfacciones, el egoísta transforma su pretensión empírica en una afirmación *a priori*.

Análogas consideraciones se aplican a un sinnúmero de otros casos. Una mujer fue a cuidar de los hijos de un primo lejano que, al igual que su propio marido, había muerto de una enfermedad contagiosa. A consecuencia de su bondad muere ella misma de esa enfermedad. ¿Se fue a cuidar los niños por un interés económico? No; la familia era pobre y además ella tenía dinero de sobra. ¿Lo hizo porque disfrutaba ayudando a los demás? No; o —incluso si disfrutaba normalmente ayudando a los demás— en *esta* ocasión no disfrutó porque conocía muy bien el peligro, y el trabajo era de lo más desagradable. Fue sencillamente porque pensó que era su deber. ¡Ah!, pero ¿no fue a fin de obtener la satisfacción que sentiría al cumplir con su deber? No, esta satisfacción (aunque existiera) era muy pequeña comparada con todo lo que tuvo que soportar con los niños, incluso antes de caer enferma y morir. De todas maneras, el hecho de que lograra una satisfacción moral superficial gracias a su acción no equivale a decir que lo hiciera a *fin de alcanzar* esa satisfacción moral —lo cual es perfectamente improbable—. ¿Quizá es que llevaba una vida de hogar muy desgraciada y quería librarse de ella? Ciertamente, no; era una mujer abnegada y una buena madre y fue feliz en su matrimonio. Quizá entonces fuera a cuidar de los niños para evitar los remordimientos de conciencia que podían embargarla. Pero existen dudas fundadas de que sintiera estos remordimientos; no había ninguna razón especial para que fuera precisamente *ella* la que tuviera que hacer este trabajo y, en cualquier caso, los remordimientos de conciencia —si es que existieron— difícilmente habrían contrapesado los años de felicidad que le esperaban si se hubiera quedado en casa con su propia familia. ¿Por qué lo hizo entonces? Por una cuestión de principio: no para lograr un goce, ni siquiera para conseguir la satisfacción moral de haber cumplido con su deber, ni para evitar la insatisfacción de no haberlo cumplido, sino, simplemente, para *cumplir con su deber*. Esto es lo que probablemente habría contestado ella si le hubiéramos preguntado por qué lo hizo; ¿y quién está en condiciones de afirmar que estuviera equivocada?

No todos los casos que contradicen las afirmaciones del egoísta sicológico son ejemplos de cumplimiento del deber, o de actuación conforme a un principio. Hay casos en los que la persona actúa de modo contrario a su propia satisfacción (inmediata o

a largo plazo), dándose plena cuenta de lo que hace, sin pensar de ningún modo en el deber. Muchos de los que se comportan así necesitan ayuda siquiátrica, pero, en todo caso, existen. Un hombre roba o juega, o mata; y, a pesar de no conseguir con ello más que molestias, infelicidad y conflictos internos, continúa haciéndolo. Una mujer que se ha divorciado tres veces se vuelve a casar, sabiendo perfectamente que no va a encontrar ninguna satisfacción en el matrimonio. Es posible que nos resulte difícil concebir casos semejantes si no conocemos personalmente a los autores, pero cualquier siquiatra tiene docenas de clientes de este estilo. Es posible que consideremos extraño que haya gentes que se comporten así porque *nosotros* no lo haríamos; pero, de todas maneras, *ellos* se comportan así.

4. Todavía puede ofrecernos nuestro egoísta una cuarta versión del egoísmo sicológico: «Puede ocurrir que la persona que actúa así no lo haga a fin de obtener con su acción una satisfacción *consciente*, sino para procurarse a sí mismo una satisfacción *inconsciente*». Revisemos entonces nuestra concepción y digamos que una persona siempre hace lo que hace porque espera obtener de su acto una satisfacción consciente o *inconsciente*. Así, por ejemplo, la mujer de los tres divorcios no experimenta ninguna satisfacción consciente a consecuencia de sus matrimonios fallidos, pero vuelve a casarse con el propósito de merecer la recompensa de un placer *inconscientemente* masoquista. Podríamos someter a los siquiatras esta cuarta versión del egoísmo sicológico para que pronuncien su veredicto. Pero antes hagamos unas observaciones previas. Cuando los egoístas sicológicos dicen que la gente actúa siempre a fin de alcanzar una satisfacción para sí mismos, estos egoístas normalmente no se refieren a una satisfacción *in*consciente, que la gente no experimenta conscientemente; los egoístas se refieren a una satisfacción ordinaria y consciente, la cual, si no se experimentara conscientemente, no sería calificada de satisfacción. Una vez que hemos extendido la doctrina de que «todo el mundo actúa para producir su propia satisfacción en grado máximo» a fin de que incluya también a la satisfacción *in*consciente, la doctrina original ha quedado tan deformada que es imposible reconocerla porque ha perdido toda su fuerza. Aunque la mujer que ayudó a los hijos enfermos de su difunto primo alcance satisfacción inconsciente al conducirse así, no habría ade-

lantado nada con su acción, dado que no experimentó conscientemente la satisfacción.

Ni siquiera en esta cuarta versión enmendada (o deformada) parece que sea cierta la doctrina del egoísmo sicológico. Si decimos que un acto del cual no esperamos ninguna satisfacción consciente nos proporciona una satisfacción inconsciente, caemos de plano en la jurisdicción de Freud. Freud ataca esta afirmación con su teoría de que existen algunas acciones, tales como las dictadas por una inconsciente repetición-coerción, que no se hacen ni siquiera por satisfacción inconsciente. Según Freud, tales acciones están «más allá del principio del placer» [2]. (Los no freudianos no están en absoluto dispuestos a aceptar el principio del placer inconsciente.)

Gracias a esos comentarios parece evidente que hemos hecho morder el polvo a la doctrina del egoísmo sicológico. Para remachar la argumentación ataquemos todavía a otra versión de la doctrina:

5. En la quinta versión del egoísmo sicológico el egoísta afirma: «Todo el mundo hace siempre lo que realmente *desea* hacer». No hay aquí ninguna referencia especial al placer o la satisfacción considerados como objeto que uno desea. Ejemplos: Si el piloto no hubiera querido destruir el barco enemigo (página 223) no habría sacrificado su vida en la acción de estrellarse contra el barco. Si la mujer no hubiera realmente deseado ocuparse de los hijos de su difunto primo (página 225) no se hubiera molestado en actuar así. Incluso en los casos de autosacrificio extremo hacemos siempre lo que realmente deseamos hacer. (Es posible que lo que deseemos hacer no sea egoísta —puede tratarse de un acto muy altruista—, pero, de todas maneras, lo hacemos porque *deseamos* realizarlo.)

Ahora bien, en la frase «hacer lo que deseamos» existe una ambigüedad. En el sentido más usual de la palabra, en el sentido que todos le damos a diario, la teoría egoísta es empíricamente falsa porque a menudo hacemos lo que *no* deseamos hacer. El piloto no deseaba realizar la misión suicida, pero la llevó a cabo. La mujer que, al ocuparse de los hijos enfermos de su primo, con-

---

[2] Véase Sigmund Freud, *Beyond the Plearuse Principle* (Nueva York. Boni & Liveright, 1924).

trajo la enfermedad no deseaba, ciertamente, ir a cuidar de ellos, en ninguna de las acepciones normales de estas palabras. Si el egoísta sicológico niega estas circunstancias se va a tropezar contra un hecho empírico flagrante. «Quizá *tú* no hagas lo que no deseas hacer —podemos decirle—. Si has heredado un millón de dólares y el mundo es tuyo muy posiblemente nunca te ocurrirá esto; pero miles de personas que tienen que realizar trabajos desagradables para ganarse la vida están haciendo constantemente lo que no desean hacer.» La persona que solamente hace lo que le apetece es habitualmente un egoísta despiadado que no toma en consideración los deseos de los demás, sino que sigue invariablemente los suyos propios. El mejor ejemplo de esto es el niño pequeño: hace lo que le gusta hacer, y si se lo impiden patalea y rabia y llora y grita. Pero si un niño sigue portándose así al llegar a la edad adulta le consideramos sicológicamente anormal. La educación de los niños consiste, en gran parte, en hacerles ver las necesidades de los demás y en obligarles a hacer otras cosas, además de aquellas que les apetecen. Por consiguiente, es rigurosamente absurdo decir que, en este sentido usual, todo el mundo hace lo que le apetece hacer.

El egoísta sicológico —sin ser consciente de ello, en general— está especulando con la ambigüedad de un término, con el propósito de que su doctrina resulta coherente. «Bien, él realizó la acción, ¿no es verdad?», dirá él. «Esto demuestra que tiene que haber deseado hacerlo. Sí, de acuerdo; le supuso renunciar a una cátedra y a un porvenir profesional y a la misma vida, pero tiene que haber deseado este sacrificio de sí mismo porque si no, no lo hubiera hecho. Sí, de acuerdo, la mujer lo sacrificó todo al irse a cuidar a los niños enfermos, pero si no hubiera deseado hacer esto no lo habría hecho.» ¿Cómo lo sabe el egoísta? ¿Puede aducir alguna prueba? En absoluto; se limita a decir que el hecho de que la persona realizara un acto demuestra que deseaba realizarlo. Cuando el egoísta juega con este tipo de cartas marcadas no es extraño que no podamos ganarle, pero su victoria es vacía y verbal, no es empírica, aunque al empezar la partida afirmara que sería empírica. Por muchos deseos desinteresados que le presentemos siempre replicará: «Fíjate más y encontrarás un deseo egoísta agazapado detrás de todo ello». Nos fijamos y seguimos sin encontrar ninguno y entonces nos dice: «Si te fijas lo bastante,

acabarás por encontrarlo» (lo cual quiere decir, como ya hemos observado: «si te fijas hasta que lo encuentres, lo encontrarás»), o bien, «la persona hizo esto, ¿no es verdad?, lo cual demuestra que tiene que haberlo deseado con preferencia a cualquier otra cosa».

Si se le consiente al egosíta sicológico que argumente de este modo, su contradictor podría replicarle: «Realmente, todos los deseos son *no* egoístas. A veces no lo parece así, y parece a veces que la gente desea fines egoístas, pero fíjate más detenidamente y detrás de cada deseo egoísta encontrarás uno que no lo es. Puede ocurrir, es cierto, que no lo encuentres, pero lo único que demostrará esto es que no te has fijado lo suficiente». Probablemente, nadie aceptaría un argumento semejante; y, sin embargo, desde un punto de vista lógico es rigurosamente paralelo al argumento del egoísta sicológico.

Expongamos una vez más la clara técnica del egoísta sicológico: Supongamos que Smith tiene que elegir entre dos actos A y B. A es un acto egoísta que le supone hacer lo que desea y prescindir de sus allegados que necesitan ayuda; y B es un acto desinteresado en el cual sacrifica algo que desea vivamente a fin de ayudar a los demás. Supongamos que Smith escoge A. Entonces el egoísta exclama triunfalmente: «¿Lo ves?: otro ejemplo de egoísmo. ¡Los demás necesitaban su ayuda y, sin embargo, no los ayudó! ¿No te dije que la gente es siempre egoísta»? Supongamos ahora que Smith no hace A, sino B. El egoísta no puede emplear el mismo razonamiento que antes, por lo cual se repliega a su segunda línea de defensa: «Bueno, hizo B, así que *tiene que* haberlo hecho porque realmente le apetecía, porque si no, no lo hubiera hecho». Aquí no nos da el egoísta ninguna prueba de su afirmación; se limita simplemente a la presunción apriorística de que su afirmación tiene que ser cierta. Esta es una técnica favorita del egoísta sicológico; una vez que ha sido desmenuzada no queda ya ninguna excusa para ser engañados por ella. En cuanto comprendamos esto, no nos sentiremos ya, probablemente, inclinados a creer en el egoísmo sicológico.

Podríamos todavía discutir otras versiones del egoísmo sicológico —por ejemplo, «todo el mundo actúa siempre a fin de promover su propio interés (ventajas), ya sea inmediato o a largo plazo, con exclusión de los intereses de todos los demás»—, pero

podrían aplicárseles las mismas consideraciones. Hemos expuesto el meollo del egoísmo sicológico y sería superfluo continuar con la argumentación.

Podríamos, como conclusión, mencionar otras dos teorías que se confunden fácilmente con el egoísmo sicológico. El egoísmo sicológico, tal y como lo hemos discutido hasta ahora (podríamos llamarlo «egoísmo sicológico del futuro»), afirma que siempre actuamos con el fin de alcanzar placer, satisfacción, felicidad o cumplimiento de un deseo, y con el fin de evitar lo opuesto a estas cosas. Existe otra teoría que se refiere no a lo que la persona intenta conseguir para el futuro, sino a lo que está experimentando en el momento actual, y todavía existe otra teoría que se refiere a lo que se experimentó en el pasado.

La teoría que se refiere al momento actual («egoísmo sicológico del momento presente») afirma que intentaremos producir ciertos efectos en el futuro únicamente si la idea de producirlos nos resulta agradable en el momento actual. Probablemente esta concepción es tan incierta como las que acabamos de discutir, y probablemente la única manera de defenderla hasta el final sea convertirla en apriorística al igual que sucedió en los otros casos; pero es inútil ocuparnos de ella ahora, dado que no implica ninguna amenaza a la ética en el sentido en que lo suponía el egoísmo sicológico. Esta teoría no intenta demostrar que actuemos siempre con el propósito de procurarnos a nosotros mismos una ventaja, y, por tanto, no amenaza a las teorías éticas que afirman que siempre *deberíamos* actuar de modo que aportemos una ventaja a los demás. Y, aparentemente, no existe ningún motivo para que el pensamiento de realizar una acción desinteresada —incluso una acción desinteresada de la cual no esperamos ningún placer— no vaya a producirnos al mismo tiempo placer. (Aunque, por supuesto, tampoco existe ningún motivo para pensar que nos lo vaya a proporcionar siempre.)

La teoría que se refiere al pasado («egoísmo sicológico del pasado») sostiene que nuestro interés actual por realizar A, con preferencia a B, viene determinado por experiencias pasadas de A que nos dieron más satisfacción que B. También esta teoría parece falsa y muy pocos sicólogos la apoyan —por lo menos, en la versión que dice que son *únicamente* las satisfacciones pasadas

las que determinan los deseos presentes—. Pero, sea verdadera o falsa tampoco amenaza a la ética porque no hay ningún motivo para pensar que los goces pasados —como por ejemplo, el de ser alabados por nuestros padres porque hemos realizado tareas desagradables— no vayan a inducirnos a realizar en el momento presente acciones que distan mucho de ser agradables, y de las cuales no cabe esperar ningún placer futuro.

EJERCICIOS

1. Una persona sugiere que la fórmula «hacemos siempre lo que realmente deseamos hacer» no puede ser falsa porque la condición especificada— «hacer una cosa determinada»— es realmente una *definición* de la cláusula «lo que realmente deseamos hacer». ¿Piensa usted que esta posición es satisfactoria? ¿Se resuelven con ella los problemas del egoísta sicológico?

2. ¿Considera usted que los siguientes ejemplos son favorables al egoísmo sicológico (en cualquiera de sus formas), desfavorables al egoísmo sicológico o indiferentes? ¿Por qué?

a) Un hombre recoge una tachuela de la carretera y dice: «Quizá alguien haga algún día lo mismo por mí antes de que llegue yo en mi coche».

b) Un hombre recoge una tachuela de la carretera para que no se pinchen los neumáticos de otros coches. El no va a viajar en coche ese día y no piensa volver por esos parajes en un próximo futuro. No tiene ni esperanzas ni deseos de que nadie haga lo mismo por él. Lo hace simplemente por costumbre.

c) El mismo caso que *b*, salvo que no lo hace por costumbre, sino porque cree que es su deber.

d) Un conductor pregunta al autostopista que lleva en su coche: «¿Cuál es el camino para la ciudad A?» El autostopista le da la respuesta adecuada, aunque él va a la ciudad B, y si le hubiera dicho al conductor el camino hacia B (diciéndole que era el camino hacia A) el conductor hubiera ido hacia B, que es donde desea ir el autostopista. El conductor hubiera descubierto el engaño, pero únicamente después de que el autostopista llegara a su lugar de destino.

e) Un conductor nocturno se detiene para volver a colocar en su sitio un anuncio de «Zanja abierta» que el viento ha derrumbado. Cuando le preguntan por qué lo hizo contesta: «Es una especie de regla no escrita de la carretera.»

f) Un conductor se detiene para recoger un perro herido diciendo: «Me apena ver un animal que sufre».

3. Lea el ensayo de C. D. Broad *El egoísmo considerado como teoría de las motivaciones humanas* y dé un análisis detallado del mismo,

destacando las varias distinciones que establece en su estudio del problema.

4. Procure resolver la controversia siguiente: ¿Puede usted distinguir alguna ambigüedad en el sentido con que se emplea el término «egoísta» en la siguiente discusión?

A.: Los gatos son egoístas. Solamente nos quieren por la comida que les damos. Los perros, en cambio, se sacrifican realmente por nosotros. Antes que abandonarnos prefieren morir de hambre a nuestros pies, y viajarán cientos de kilómetros aguantando grandes privaciones con tal de volver a vernos.

B: No estoy de acuerdo contigo. También los perros son egoístas. No hacen nada por nosotros a no ser que ello les procure alguna ventaja. Necesitan nuestro amor y afecto más que la comida y tienen más miedo a la inseguridad que al hambre.

A: Hace algún tiempo apareció en el Artico un explorador que había muerto tres semanas antes. A sus pies estaba su perro moribundo de hambre, mientras que su gato se le estaba comiendo los ojos. ¿No te parece que esto confirma mi posición?

B: No. Tanto el perro como el gato eran egoístas, pero de diferente modo, y lo mismo ocurre con los seres humanos. También son siempre egoístas, pero muy frecuentemente su egoísmo comprende una preocupación (preocupación egoísta, por supuesto) por el bienestar de los demás.

A: Vuelvo a discrepar de ti. Los perros son menos egoístas que los gatos, y los seres humanos *pueden* ser más desinteresados que unos y otros. Ni los perros ni los gatos actúan en contra de sus propios intereses, debido a principios de deber, como hacen las personas. Quizá al perro le resultó más fácil o menos desagradable estar con su amo, aunque él mismo se estuviera mueriendo de hambre, pero las personas hacen a veces las cosas más difíciles, cosas que ellos *no* desean. Has mandado al perro que no salga fuera; aunque le apetezca salir, quizá se quede dentro de la casa porque tiene miedo al castigo o a perder tu afecto. Pero a menudo las personas hacen por los demás cosas, sin esperar nada a cambio; ni siquiera la satisfacción o seguridad que espera el perro.

B: Yo opino que las tres especies son igualmente egoístas siempre. Te concedo que una persona pueda actuar por sentido del deber —a diferencia del perro—, pero no creo que lo hiciera si no creyera que, al hacerlo, iba a conseguir más satisfacción (o a evitar una insatisfacción).

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 9

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, págs. 307-314.

BROAD, C. D., «Bishop Butler's Conception of Human Nature» (1930), en SELLARS, WILFRID y JOHN HOSPERS: *Reading in Ethical Theory*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952, págs. 451-663.

Broard, C. D., «Egoism as a Theory of Human Motives», en Broard, C. D. *Ethics and the History of Philosophy*, Nueva York, Humanities Press, 1952, págs. 218-231.
Broard, C. D. «Remarks on Phychological Hedonism» (1930), en Sellards y Hospers, *Reading in Ethical Theory*, págs. 464-468.
Moore, George Edward, *Principia Ethical* (1903), Nueva York, Cambridge University Press, 1959 (también en rústica), págs. 67-74.
Pratt, James *B.*, *Reason in the Art of Living*, Nueva York, Macmillan, 1949, cap. 11.
Rashdall, Hastings, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1924, 2 vols. Vol. I, Libro I, cap. 2.
Schlick, Moritz, *The Problems of Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1939, cap. 2.

10. El egoísmo ético

Hemos aportado ya algunas razones para creer que el egoísmo sicológico es una doctrina falsa. Ahora bien, decir que el egoísmo sicológico es falso en su descripción de los motivos que *tienen* los hombres no equivale a decir que el egoísmo ético (página 210) sea falso en su afirmación de los motivos que los hombres *deberían* tener. Una teoría describe cuestiones de hecho; la otra, cuestiones de valor. ¿No podría ocurrir que, contrariamente a lo que afirma el egoísmo sicológico, *hagamos* a veces actos en base a deseos desinteresados por más que, de acuerdo con el egoísmo ético, tendríamos que actuar siempre egoístamente? ¿Y no podría ocurrir que —si bien empíricamente *podemos* actuar en contra de nuestros intereses— *deberíamos*, desde un punto de vista ético, actuar estrictamente en nuestro propio interés y prescindir del de los demás?

Muchas personas, sean o no egoístas sicológicos, son egoístas éticos. Actúan apoyándose en máximas como: «Sólo me interesa estrictamente lo que es mío», o «Estaría loco si ayudara a otro, especialmente en el caso de que mi ayuda permita que él me sobrepase», o «No seas sentimental, preocúpate de ti mismo y todo te irá bien».

Sin embargo, la mayoría de los egoístas éticos no se incluyen a sí mismos en esta categoría ni profesan sus principios. En realidad, estos principios son totalmente opuestos a los que profesa

públicamente la sociedad occidental. El egoísmo ético ha suscitado la indignación pública de innumerables padres, maestros, predicadores, moralistas y hombres de Estado, por más que ellos se conduzcan a veces en su vida privada de acuerdo con dicha doctrina. Preguntémonos entonces: «¿Puede acatarse racionalmente esta doctrina tan criticada, o estamos condenados a indignarnos emocionalmente contra ella, o puede incluso resultar que sea verdadera?»

A. *Argumentos en favor del egoísmo ético*

Hagamos primero una advertencia. No conviene confundir las «acciones encaminadas a nuestro propio interés» con las «acciones que nos ayudan a nosotros pero no a los demás»: es decir, las acciones más o menos egoístas. Hay muchas acciones *no egoístas* que, ciertamente, nos *interesa* realizar. Si hacemos algo por alguien es posible que este alguien haga por nosotros algún día una cosa que necesitemos mucho. Si controlamos nuestros impulsos, acatamos las leyes y nos conducimos amablemente con nuestros colegas, incluso cuando no estamos de humor para ello, conseguiremos el respeto y la estima de nuestro círculo social, y éstas son cosas que pueden ayudarnos a mantener una buena reputación. En resumen, conviene a menudo a nuestro propio interés —si no a corto plazo, a la larga— que nos comportemos de un modo no egoísta. El egoísmo ético no niega que debamos ayudar a los demás cuando ellos van a ayudar*nos*. Esta interligazón de intereses se da quizá la mayoría de las veces. Lo único que niega el egoísmo ético es que debemos ayudar a los demás, cuando *nosotros* no vamos a conseguir nada con ello; ni la fama, ni la fortuna, ni siquiera la satisfacción personal o la felicidad. Dado que deberíamos hacer siempre lo que conviene a nuestros propios intereses, y teniendo en cuenta que el acto desinteresado no conviene en estos casos a nuestro propio interés, no existe ninguna razón —según el egoísmo ético— para que procedamos así.

Veamos primero si se pueden emplear argumentos para *defender* el egoísmo ético. Es indudable que la mayoría de los egoístas éticos se comportan egoístamente sin intentar presentar proposiciones a favor de su doctrina: no les preocupan las defensas

o refutaciones. Sin embargo, si quisieran defender su punto de vista, ¿qué podrían alegar?

Tenemos que distinguir, en primer lugar, al egoísta ético *personal* del egoísta ético *impersonal*. El primero es el que dice que deberíamos guiarnos exclusivamente por nuestro propio interés; no nos dice lo que los demás deberían hacer. El egoísta impersonal ético, por otra parte, dice que *todos los hombres* deberían perseguir exclusivamente su propia conveniencia.

1. Consideremos primero al *egoísta personal ético*. Si afirma: «*Buscaré* mi propio interés» se limita a afirmar lo que va a hacer y no está enunciando ninguna teoría ética; por ello, hasta el momento no existe ninguna teoría ética que defender. Se limita a predecir cómo va a comportarse, y la mejor manera de defender una predicción es que resulte cierta.

Pero si afirma: «Yo *debería* buscar mi propia conveniencia», ¿qué razones puede invocar en apoyo de esta afirmación? Supongamos que a la pregunta «¿Por qué es esto injusto?» conteste: «Porque implica infligir un sufrimiento innecesario». Esta razón que nos da es una respuesta general; abarca no solamente a *este* acto particular, sino también a todos los demás actos análogos en el aspecto especificado. Si este acto es injusto, todos los actos análogos en el aspecto especificado lo serán también —independientemente de que sean míos o tuyos o de cualquier otra persona—. Pero el hecho de aducir una razón general supone ya algo contradictorio con la afirmación del egoísta personal ético. El no puede formular ninguna afirmación acerca de todos los actos de una determinada clase porque sólo le incumben sus *propios* actos; no dice nada sobre los actos de cualquier otra persona. Desde el momento que es un egoísta ético personal, le es perfectamente imposible formular razones generales o recurrir a principios éticos generales para apoyar su posición. Cuando dice: «Porque *todas* las personas deberían perseguir su propio interés», ha dejado de ser un egoísta ético personal para convertirse en uno impersonal.

Es posible, sin embargo, que intente deducir su afirmación «Yo debería buscar únicamente mi propio interés» de alguna otra afirmación, relacionada con lo que es intrínsecamente valioso o deseable. Puede que diga: «*Mi* felicidad (o cualquier otra cosa que desee considerar intrínsecamente buena) es el único bien in-

trínseco que existe, y, dado que yo debería promover el bien, deberé procurar mi propia felicidad». Podríamos entonces hacerle observar que si considera que la felicidad (o cualquier otra cosa) es intrínsecamente buena o digna de ser alcanzada, ¿por qué no va a serlo para todas las demás personas al igual que para él? ¿Por qué es *él* una excepción? El egoísta ético personal se limita a declarar que lo único por lo que vale la pena luchar es por *su* felicidad, prescindiendo de todos los hombres del mundo, pero no aporta ninguna razón que apoye este privilegio suyo. De hecho, si lo que afirma es cierto, no solamente él, sino también Smith y Jones y tú y yo y cualquiera otra persona del mundo deberíamos hacer todo lo posible para proporcionar felicidad a este egoísta; deberíamos procurar lo que es intrínsecamente bueno, y el único bien intrínseco del mundo es su felicidad, así que habríamos de descuidar nuestros propios intereses para procurar los suyos.

¿Qué razones podrá aducir para apoyar una pretensión tan curiosa?

a) Puede ser que diga: «Solamente cuento yo, porque existe cierta característica o propiedad que soy el único en poseer entre todos los hombres, y que me da un derecho exclusivo a la felicidad». Quizá sea el hombre más inteligente o brillante del mundo, o el más poderoso o el más abnegado. Pero, en primer lugar, podríamos poner en duda el por qué la posesión de estas características le concede derecho de atención exclusiva. Y, en segundo lugar, podríamos señalar que —aunque posea ahora las características— más tarde puede poseerlas otro (cabe que surjan otros mejor dotados que él) y entonces, según su criterio, *esa* persona sería acreedora a la atención exclusiva. (En otras palabras: nuestro egoísta estaría conforme con el principio general: «*Todo aquel* que posea la propiedad A en mayor grado que cualquier otra persona tendría que recibir una atención exclusiva».) Así, pues, su concepción se vuelve contra él como un *boomerang.*

b) «Pero —podría decir el egoísta personal— existe una manera de zafarse de este dilema. Yo puedo acreditar que la atención exclusiva debería consagrarse únicamente a promover mis intereses. No reivindicaré ninguna cualidad especial porque otros podrían también llegar a poseerla; me limitaré a decir que merezco atención exclusiva, porque *yo soy yo.*» Ahora bien, tampoco

serviría este razonamiento, por supuesto. Es cierto que el hecho de ser John Jones es verdadero únicamente referido a John Jones. Aunque dejara de ser la persona más dotada del mundo seguirá siendo John Jones. Ahora bien, lo mismo exactamente podría decirse de toda persona. Ser Sam Smith es únicamente verdadero aplicado a Sam Smith. Todo el mundo podría invocar la pretensión: «Me merezco X porque yo soy yo». Si esto es válido para Jones lo será igualmente para Smith.

Si algo es intrínsecamente bueno no lo es únicamente cuando lo tiene Jones. ¿Por qué, en verdad, no iba a ser intrínsecamente bueno siempre que ocurra? Por ello, Jones no puede recurrir a su premisa sobre el bien intrínseco para apoyar la conclusión de que él debería considerar exclusivamente su propio interés.

Es posible, sin embargo, que el egoísta ético personal nos diga: «Yo no quería decir que solamente sea intrínsecamente buena mi propia felicidad —de entre todas las felicidades reales y posibles en el mundo—. Quería decir que únicamente mi felicidad es intrínsecamente buena *para mí*, la tuya *para ti*, y así sucesivamente por lo que se refiere a todos los demás». Por supuesto, una vez que dice esto deja de ser egoísta ético personal y se convierte en impersonal, ya que ha generalizado su concepción, que pasa a abarcar tanto a los demás como a sí mismo. Veamos, pues, lo que podría decir en defensa de su concepción el egoísta ético *impersonal*.

2. *El egoísta ético impersonal* resulta, ciertamente, más coherente que el *personal*. Pero examinemos exactamente lo que quiere dar a entender con sus afirmaciones este egoísta impersonal. Si cree que la felicidad (o cualquier otra cosa) es intrínsecamente buena, ¿qué es lo que añaden las palabras «para ti» y «para mí»? Si es buena la felicidad, ¿no lo será independientemente de quien la tenga? Las palabras «para ti» y «para mí» *tienen* sentido dentro de un contexto de valores *instrumentales*: por ejemplo, «la insulina es buena para ti porque eres diabético, pero no para mí que no lo soy». Esta afirmación significa simplemente que, en tu caso, pero no en el mío, el empleo de insulina es un medio para conseguir un fin determinado. «Bueno para» significa normalmente: «bueno como medio para»; pero ¿qué querrán decir esas palabras cuando lo que está planteado no es un medio para nada? O bien la felicidad es deseable intrínsecamente o bien no

lo es; ¿qué sentido tendría decir que es buena para una persona y no lo es para otra, o que una felicidad es buena para unos y no para otros, a menos que nos estemos refiriendo a ella como a un medio para alcanzar algo que está más allá de ella misma —y, por consiguiente, *no* nos estemos refiriendo a ella como bien intrínseco—?

«Pero —podría objetarnos el egoísta ético impersonal— no es esto lo que yo quiero decir. Quiero decir que la afirmación «mi felicidad es buena» es cierta para mí pero falsa para ti.»

¿Qué quiere decir esta vez el egoísta ético impersonal? ¿Cómo puede ser una afirmación verdadera y falsa al mismo tiempo? Si es cierto que en esta habitación hay una mesa, no puede (al mismo tiempo) ser falso que haya una mesa en la misma; es absurdo decir que la afirmación es cierta para mí pero falsa para ti (es posible que se quiera dar a entender algo totalmente diferente, a saber, que yo veo una mesa en la habitación y tú no. Esta afirmación puede ser verdadera, por supuesto; pero si es *cierto* que yo la veo y tú no, entonces no es también *falso* que yo la vea y tú no). Esto mismo se aplica a afirmaciones referidas a ti y a mí: si es cierto que la leche es buena para ti (esto es, ayuda a tu salud) no es también falso que la leche sea buena para ti. La afirmación en cuestión es o bien verdadera o bien falsa, pero no puede ser verdadera para ti y falsa para mí. O bien, dicho de otro modo, tenemos dos afirmaciones:

La leche contribuye a tu buena salud.

La leche no contribuye a mi buena salud.

Si ambas afirmaciones son verdaderas (como podrían serlo, por ejemplo, en el caso de que yo sea alérgico a la leche), son verdaderas no *para* ti o para mí o para cualquiera otra persona, sino verdaderas en absoluto. Y lo mismo puede decirse si una de ellas, o las dos, son falsas. Cuando nos sentimos inclinados a decir que una afirmación es verdadera para ti pero falsa para mí, lo que tenemos en las manos son *dos* afirmaciones que no hemos sabido distinguir la una de la otra. Así, podemos sentirnos inclinados a decir que la afirmación «Las ostras saben bien» es una afirmación verdadera para ti (puesto que te gustan las ostras) y falsa para mí (puesto que no me gustan las ostras). La verdad es que existen ahí *dos* afirmaciones: una, que a ti te gustan las ostras (lo cual es cierto), y otra, que a mí me gustan las ostras (lo cual

es falso). Ahora bien, la verdadera no lo es únicamente para ti, ni la falsa, falsa para mí; la primera afirmación es sencillamente verdadera y la segunda simplemente falsa. Una es verdadera y la otra falsa, incluso cuando (como en este ejemplo) las afirmaciones se *refieran* a ti o a mí. Las afirmaciones *sobre* ti no son ciertas únicamente *para* ti (¿qué querría decir esto?). Si una afirmación sobre ti es verdadera (como la de que te gustan las ostras) no es verdadera para ti o para mí o para cualquiera otra persona, sino simplemente verdadera [3].

Sin embargo, nuestro egoísta ético impersonal puede sentir deseos de librarse otra vez de nuestras acusaciones contra él. Puede ser que afirme: «Realmente, yo no quería hablar de 'bueno para ti' y 'bueno para mí' como si estuviera hablando de bienes intrínsecos a los que no cabe aplicar este lenguaje. Ni tampoco quería decir que una misma afirmación pueda ser a la vez verdadera y falsa, verdadera para una persona y falsa para otra. Lo que quería realmente decir es algo diferente en cierto modo. Debería haber dicho que yo he de procurar exclusivamente mi felicidad y que tú deberías procurar exclusivamente la *tuya*, y así sucesivamente por lo que se refiere a cualquiera otra persona en el mundo. Expresándonos de esta manera, ya no tengo que decir nada parecido a 'para ti' o 'para mí'».

Muy bien; hemos conseguido, finalmente, una afirmación —sin confusión de vocabulario— del egoísta ético impersonal. ¿Qué podemos decir de esta afirmación? ¿Cómo podría defenderla el egoísta ético impersonal? Puede presentar inmediatamente la defensa obvia: «Para cada persona la actitud más sabia consiste en perseguir exclusivamente su propio interés, porque de este modo todos serán más felices. Si no se inmiscuyera tanto la gente en los problemas de los demás el mundo sería mucho más habitable. Es cierto que, al seguir este principio, sacrificaríamos ciertas cosas deseadas que podemos alcanzar a través de la cooperación, pero el sacrificio estaría sobradamente compensado con el hecho de que nuestras vidas no se verían mezcladas con intromisiones más que cuando lo quisiéramos nosotros. Es posible que repre-

---

[3] Para un análisis más detallado de esta cuestión, cfr. JOHN HOSPERS, *Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 1953) páginas 125-126.

sentara para mí muchos inconvenientes el que tú no me ayudes en mis problemas, pero tampoco te ayudaría yo cuando los tuvieras tú. En resumen, se mire como se mire, el mundo sería mucho más feliz si cada cual quedara en libertad de perseguir su propio interés prescindiendo del de los demás. De acuerdo con esto, mi teoría egoísta recomienda precisamente esta situación.»

He aquí, por fin, una posición posible que aparentemente resulta perfectamente coherente. Sin embargo, nos presenta una *afirmación empírica:* la de que habría más felicidad en el mundo si todos persiguieran sus propios intereses e ignoraran los de los demás; y es preciso defender esta afirmación. Es una afirmación en pro de una política de absoluto *laissez-faire,* es un «individualismo estrecho». Ahora bien, ¿es cierto que si cada uno de nosotros siguiera una línea de «espléndido aislamiento», por lo que se refiere a los intereses de los demás, seríamos más felices? Alcanzaríamos ciertas ventajas (vernos libres de las intromisiones), pero ¿compensarían estas ventajas? En el estadio de caza y pesca, del desarrollo de la humanidad, una concepción semejante podría haber sido plausible; cuando la tierra estaba poco repartida y yo tenía mi coto de caza y tú el tuyo y había sitio de sobra, y caza de sobra para los dos, es muy posible que la línea más propicia a la felicidad fuera la de no interferencia mutua; hubiera evitado por lo menos las fricciones, aunque ciertamente causara mucha soledad. Ahora bien, incluso si prescindimos de la necesidad de compañía humana y de vida familiar, una línea de conducta semejante solamente produciría la máxima felicidad en circunstancias en las que cada persona pudiera permitirse el lujo de ser relativamente *independiente* de todos los demás. En una sociedad compleja como la nuestra, en la cual cada unidad es interdependiente de las restantes, esa línea de conducta sería desastrosa. Hoy en día están tan entrelazados los destinos unos con otros —porque estamos apretados, porque deseamos cosas que solamente se alcanzan gracias a la cooperación, tales como la industria, la medicina, los transportes rápidos, el abastecimiento de víveres —que una política de completa independencia (cada uno proporcionándose a sí mismo los alimentos y comidas que necesitara) acabaría en una total anarquía. El número de personas que existe hoy en este planeta no podría posiblemente seguir existiendo si todos fueran completamente independientes. La afirmación de

John Donne —«Ningún hombre es una isla»— es mucho más cierta hoy que cuando él la escribió. Con un lenguaje más vulgar podríamos decir del mundo de hoy: «Si no 'colgamos' juntos nos colgarán a todos por separado». (Trataremos con más extensión este problema en el capítulo octavo.)

Cualesquiera que sean las afirmaciones acerca del valor intrínseco de la independencia completa, el hecho importante aquí es que la persona que sustenta la posición que acabamos de bosquejar no es egoísta en modo alguno. Veamos: ¿Qué razones presenta el egoísta ético impersonal en apoyo de su posición? ¿Son razones egoístas? De ningún modo: «El mundo tendría más felicidad si la gente hiciera esto y lo otro», afirma nuestro interlocutor. Pero entonces lo que está diciendo es que la felicidad es una buena cosa, y no meramente su propia felicidad, sino la del mundo. Su razonamiento no es egoísta, sino (como veremos en el capítulo próximo) utilitario; sin embargo, es utilitario con un matiz particular, porque, si bien comparte la concepción utilitaria de que la felicidad universal es buena, sostiene (a diferencia de la mayoría de los utilitarios) que los *medios* encaminados a la felicidad universal estriban en la búsqueda exclusiva de los intereses propios. Es egoísta únicamente por lo que se refiere a los medios; en lo que concierne al fin —para el cual es medio el exclusivo interés propio—, ya no es egoísta, sino universalista. Nuestro egoísta ético impersonal —al intentar defender coherentemente su posición— se ha dejado el egoísmo en la cuneta.

B. *Crítica del egoísmo ético*

Ocupémonos ahora de la parte restante de nuestro examen del egoísmo ético. Ya que no podemos contar con ninguna defensa eficaz del egoísmo ético, ¿podremos presentar un buen ataque contra él; posiblemente, un ataque concluyente, una refutación de toda la doctrina?

1. El primer ataque asume la forma siguiente: «Según el egoísta, yo debo (es decir, mi deber es) promover únicamente mi propio interés. Ahora bien, hacer esta afirmación supone ignorar totalmente la diferencia entre *deberes* e *intereses*. Buscar mi propio bienestar egoísta puede estar en consonancia con mi propio interés, que no es lo mismo que mi deber. Podría convenir a mi

interés salvar mi propia vida aunque por ello perezcan cien más, pero de ahí no se sigue que sea mi deber obrar así. El error del egoísta es confundir deber con interés. Ciertamente, afirma que es mi deber promover mi propio interés; pero realmente lo que está afirmando con ello es simplemente la tautología de que obrar así conviene a mi interés.»

Es cierto que el egoísta no habla de deberes para con los demás allí donde la mayor parte de la gente lo hace: solamente habla de intereses y de conflictos de intereses. En el único caso en que habla de deber —a saber, su propio deber de buscar exclusivamente su propio interés— está, por supuesto, hablando únicamente de interés, es decir, del suyo propio. Existirían menos riesgos de error si el egoísta ético no hablara en absoluto de deberes, sino únicamente de intereses y de conflictos de intereses. De hecho, muchos egoístas éticos nunca *hablan* de deber, sino meramente de intereses (esto es, de aquello que les favorece). Casi no les resulta natural hablar de deber. Dado que la única vez que hablan de deber es en conexión con la búsqueda de su propio interés, sería mejor emplear el término «interés» —que ya tenemos— en este sentido de «deber», y no necesitaremos emplear el término adicional «deber».

Muy posiblemente el egoísta ético asentirá sonriente a toda esta argumentación. «Es cierto —dirá— que yo no hablo de deber, sino solamente de intereses; bien, ¿qué diferencia hay? Yo me entiendo perfectamente de este modo. ¿Por qué *habría* de hablar acerca del deber? ¿Por qué tendría yo que jugar a *tu juego* de palabras al distinguir dos cosas: deberes e intereses? Yo afirmo que solamente existen intereses y conflictos de intereses.»

Este contraataque del egoísta ético no es nada fácil de refutar. Si persiste en hablar solamente de intereses y se niega a todo diálogo sobre el deber, quizá no podamos nunca cambiar su opinión. Podemos decir que está hablando egoístamente a fin de racionalizar y justificar su modo de vida egoísta, pero nos replicará: «¿Cómo va a ser una racionalización si no tengo nada de qué avergonzarme? Tú supones que, de un modo o de otro, el camino egoísta es malo, pero no lo has demostrado; así que no puedes emplearlo como premisa en tu argumentación». O bien podemos decirle que está moralmente ciego, que no puede ver la diferencia entre interés y deber, diferencia que el resto de nosotros percibe

claramente; y podemos pedirle que vuelva a mirar en el interior de su propia conciencia hasta encontrar algo que perdió. Pero si, a pesar de esa llamada a la introspección, sigue sin ver lo que todos pretendemos que vea, no podemos, por supuesto, convencerle de que haya perdido algo; simplemente refutará nuestra pretensión de ver algo más de lo que él ve, y la calificará de fraudulenta. Discutiremos este tema más adelante, en el capítulo undécimo; mientras tanto, bastará con decir que no hay ningún modo de obligar al egoísta a hablar de sus deberes como de algo superior y por encima de sus intereses, si él se niega de un modo permanente a hacerlo así y afima que no ve tal distinción. El que cree en los deberes no puede obligar al egoísta a entrar dentro de su vocabulario.

2. Podríamos dirigir un segundo ataque contra el egoísmo ético intentando refutarle de un modo diferente:

Supongamos que B y K son candidatos a la Presidencia de un cierto paíse y demos por supuesto que a cada uno de ellos le interesa ser elegido, pero que solamente puede triunfar uno de los dos. A B le interesaría ser elegido, pero ello iría en contra del interés de K, y viceversa, y, por tanto, a B —pero no a K— le interesaría que K fuera eliminado y viceversa. Ahora bien, de aquí se sigue que B debe eliminar a K, que es injusto que B no lo haga, y que B no ha «cumplido con su deber» hasta que no haya eliminado a K, y viceversa. Análogamente, K, sabiendo que su propia eliminación interesa a B, y anticipándose, por consiguiente, a los intentos de éste, debería tomar medidas para neutralizar los esfuerzos de B. Sería injusto que no obrara así. «No habría cumplido con su deber» hasta no estar seguro de haber contenido a B. De aquí se deduce que, si K impide que B le elimine, puede decirse que su acto es a la vez injusto y no injusto: injusto porque supone impedir que B haga lo que tendría que hacer —su deber— y porque es injusto que B no lo haga; no injusto porque es lo que K tendría que hacer —su deber— y porque injusto que K no lo haga. Ahora bien, un mismo acto (lógicamente) no puede ser a la vez moralmente injusto y moralmente no injusto...

Esto es evidentemente absurdo. Porque la moralidad ha de aplicarse precisamente en esos casos, esto es, en aquellos en los que hay intereses en conflicto. Ahora bien, si el punto de vista de la moral fuera el del interés propio *nunca* se darían soluciones morales en los conflictos de interés[4].

---

[4] KURT BAIER, *The Moral Point of View*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958, págs. 189-190. Reproducido con autorización del editor.

Las líneas principales de refutación intentadas por Baier son bastante claras: Una estriba en decir que, ya que todas las concepciones éticas adecuadas tienen que dar soluciones a los conflictos de intereses, y dado que el egoísmo ético no proporciona una solución al conflicto de interés, el egoísmo ético es una teoría ética inadecuada. Esto por lo que se refiere a la falta de adecuación. Pero la crítica va incluso más lejos. La segunda línea de refutación es que cualquier concepción que contiene contradicciones internas queda refutada *ipso facto.* El egoísmo ético contiene contradicciones internas. Por tanto, el egoísmo ético queda refutado.

a) Es cierto que no existe ningún camino tan eficaz, para refutar una objeción, como demostrar que contiene contradicciones internas. Cuando reflexionemos sobre ello, sin embargo, el ejemplo presente ya no nos parecerá un caso de contradicción interna. Decir que un mismo acto es a la vez justo e injusto equivale a decir que es a la vez justo y no justo, lo cual es una contradicción en los términos; por ejemplo, decir que Bruto, al matar a César, fue a la vez justo e injusto implicaría una contradicción. Pero el ejemplo que hemos presentado no es exactamente el de un mismo acto que sea a la vez justo e injusto. Hay *dos* actos, uno realizado por B y otro por K. Los dos son actos de la misma clase, a saber, intentos de asesinato —o, si lo preferimos, uno es un asesinato frustrado y el otro un intento de impedirlo—, pero en cualquiera de los dos casos no existe contradicción en el hecho de que se intenten estos dos actos. Ni siquiera nos interesa si ambos son actos justos o no; lo que importa es que aquí se dan *dos* actos, y, por tanto, ya no nos enfrentamos al caso de un *mismo acto* que sea a la vez justo e injusto.

b) Examinemos la otra apreciación de Baier, es decir, la de que el egoísmo ético puede dirimir los conflictos de interés. Es cierto que a menudo esperamos de una teoría ética que dirima conflictos de interés; por ejemplo, si el señor A y el señor B desean a la vez la misma cosa, esperamos que la teoría ética nos diga (conjuntamente, por supuesto, con unas premisas empíricas) lo que cada uno debería poseer: de igual modo que esperamos una decisión parecida de cualquier juez. Probablemente, un juez no podría emplear el egoísmo ético como sistema para dirimir el caso, porque si A y B desean ambos la misma cosa —que no pue-

den poseer ambos—, *tendrá* que decidir en contra del interés *de uno* de ellos; y el egoísmo que dice a cada persona que procure su propio interés no puede proporcionar una base para dirimir la disputa. La segunda objeción de Baier parece, pues, una crítica seria.

¿Cómo reaccionará ante esta objeción el *egoísta ético?* ¿Se sentirá obligado a renunciar a su teoría?

a) El *egoísta ético personal* no se sentiría inquieto en modo alguno por la objeción. Su único deber (tal como él lo concibe) es perseguir exclusivamente su propio interés. Si él es B, intentará matar a K, y si él es K, intentará matar a B (y neutralizar los intentos que haga B para matarle a él). Y si él no es ni B ni K no le interesará en lo más mínimo la disputa en cuestión. Por supuesto, si en esta disputa hay algo que le interese se preocupará de ella: si va a conseguir una fortuna si B gana, entonces hará todo lo que pueda para apoyar la victoria de B a fin de conseguir esa fortuna. De otro modo, se limitará simplemente a ignorar ese conflicto de intereses. Podíamos preguntarnos: «¿No tiene la teoría ética un modo de decidir qué hacer en caso de conflicto de intereses? Si el egoísta ético personal tuviera que aconsejar a B o a K, ¿qué diría?». Ahora bien, la respuesta es que no hay nada en el caso que le concierna; nuestro egoísta ético personal no se molestará en aconsejar a ninguna de las dos partes ni intentará ayudar a ninguna de ellas. Si le pidieran un consejo sobre el asunto probablemente diría: «Largo de aquí, me importunas».

Así pues, hasta el momento no se ha refutado el egoísmo ético. Se ha demostrado que es inadecuado *únicamente si* esperamos de la ética que arbitre los conflictos de intereses. Por tanto, la doctrina *resultaría* insuficiente para un juez en un juicio de divorcio que tuviese que decidir si la custodia de los niños ha de ser concedida a la mujer o al marido. El juez no tiene nada que ganar en ninguna de las dos alternativas, pero tiene que decidir en el conflicto de intereses entre la mujer y el marido. Si el juez fuera un egoísta ético personal su principio sería simplemente el de seguir *su propio* interés. Pero este principio no le ayudaría en absoluto a tratar de resolver el caso en cuestión. Necesitará instrucciones, no para promover su propio interés, sino para dirimir *casos de conflicto* de interés entre *otras* personas.

Por supuesto, el egoísta ético personal no puede proporcionar estas instrucciones. Pero al egoísta ético personal esto no le inquietaría en absoluto. No tiene ningún interés en arbitrar los conflictos de interés de los demás. Abandonaría alegremente estas actividades a los «necios».

b) ¿Cómo se enfrentará con esta objeción el *egoísta ético impersonal?* Su concepción, como recordamos, es que él tiene que buscar su propio interés exclusivamente; que A tendría que perseguir el de A, B el de B y así sucesivamente en todos los casos. ¿Qué hará él con el ejemplo de B y de K? Aconsejará a K que intente vencer a B por todos los medios a su alcance, y simultáneamente aconsejará a B que intente vencer a K por todos los medios de que disponga. Dicho de otro modo: les aconsejará que diriman la cuestión por la fuerza o por la astucia, y que gane el más listo o el más fuerte. ¿Contradice su consejo a B el consejo que da a K? En absoluto. El insta a cada uno de ellos a alcanzar la victoria sobre el otro; en el fondo, su consejo sólo consiste en decir a cada uno de los dos contendientes que intente ganar la partida. El no presume de dirimir un caso de conflicto de intereses, sino que, simplemente, dice a cada uno de los contendientes que *intente* salir victorioso, aunque, por supuesto, solamente uno de los dos *pueda* triunfar.

Hasta el momento, no parece que exista ninguna dificultad para el egoísta ético impersonal. Pero, en tanto que tal, tiene que tener interés en la aceptación general de su doctrina; porque él dice a los demás, y no solamente a sí mismo, que deben —cada uno de ellos— perseguir exclusivamente el propio interés. Si él ve a B le instará a que intente vencer a K; si ve a K, le dirá lo mismo, esto es, que intente vencer a B; ahora bien, en su concepción se da —si no una contradicción total— una curiosa *incongruencia táctica.* Si el egoísta ético impersonal aconseja a los demás que persigan su propio interés, ¿no podrá su consejo interferir con la persecución del *suyo propio?*; ahora bien, ¿no le obliga su propia teoría a buscar exclusivamente su propio interés? Si aconseja a B y a K sin que ni B ni K constituyan una amenaza para él, no existe problema. Pero si yo aconsejo a mi competidor en los negocios que persiga su propio interés, ¿no podrá ocurrir que él siga mi consejo y persiga su interés con tanto ímpetu que acabe por expulsarme del mundo de los negocios?

Así pues, por mi *propio* interés obraré sabiamente si guardo mi doctrina egoísta para mí mismo, a fin de que no puedan los demás emplearla en contra mía.

Un egoísta ético impersonal, por consiguiente, puede preferir guardar para sí sus propios consejos y no aconsejar a nadie en modo alguno. Pero, en este caso, se libra de la dificultad exactamente como se libraba de ella el egoísta ético personal. Buscará su propio interés independientemente de quien sea el que se opone a él; si bien él, como egoísta ético impersonal, aconseja a otros que persigan *su* propio interés, les aconsejará así solamente cuando con ello no ponga en peligro *su* interés propio (*su:* de él).

De este modo, *si* somos egoístas éticos impersonales y *si*, en tanto que éticos impersonales, aconsejar a los demás supone un riesgo para nosotros, entonces —y solamente entonces— constataremos que entran en conflicto la promoción de nuestra doctrina egoísta y la de nuestros propios intereses, los cuales se verían perjudicados si otros persiguieran sus intereses a expensas de los nuestros. Pero este dilema difícilmente refuta la doctrina del egoísta; solamente se refiere a una cuestión táctica, es decir, la de escoger el momento en que se la puede hacer pública.

3. El egoísmo ético se presta, sin embargo, a un tercer ataque. Supongamos que soy un egoísta ético impersonal y que estoy sugiriendo modos de acción a mis conocidos. El amigo A me pregunta qué debe hacer y yo le digo: «Promueve exclusivamente tu propio interés; si B intenta aprovecharse de ti niégate en absoluto. Incluso si pudieras salvar la vida de B levantando el dedo índice, no hay razón para que lo hagas en tanto en cuanto eso no promueva tu interés». Más tarde me pregunta B qué es lo que creo que él debería hacer: «Promueve exclusivamente tu propio interés; si A intenta aprovecharse de ti no se lo consientas. Aunque pudieras salvar su vida levantando el dedo índice, no hay razón para que lo hagas en tanto en cuanto ello no promueva tu propio interés». Doy, además, consejos similares a todos mis demás amigos.

Supongamos ahora que un espectador me oye decir estas cosas. Podría preguntar (con buenas razones) qué es lo que yo estoy aconsejando exactamente. Porque yo digo a A que haga lo que él desea y prescinda de B, y, por ello, nuestro espectador piensa que soy amigo de A y enemigo de B. Pero entonces voy y digo

a B que haga lo mismo que he aconsejado a A; el espectador deducirá ahora que soy amigo de B y enemigo de A. ¿Qué soy yo entonces? Al espectador le parecerá que soy un hombre patológicamente inclinado a cambiar de opinión. Quizá, como algunas gentes, me dejo influir por cualquiera con quien esté en aquel momento, hasta tal punto que olvido los intereses de los que en ese instante no están junto a mí. Esto podría explicar mis repentinos altibajos de actitud.

La cosa realmente curiosa de estos cambios es que, según el egoísmo ético impersonal, no hay cambio de actitud en absoluto. Se trata de la expresión coherente de *una* actitud, a saber, la del egoísmo ético impersonal. Ahora bien, éste es precisamente el centro, el meollo de la cuestión. ¿Se trata de una actitud única y coherente? Cuando estamos en presencia de A solamente cuentan los intereses de A; pero un momento después, cuando estamos delante de B, naturalmente sólo cuentan los propios intereses de éste. ¿No se trata de una situación muy extraña? ¿Puede, realmente, esta cuestión —la de saber cuáles sean los intereses que tienen que contar— depender de quién sea el que se está dirigiendo a nosotros en ese momento?

X: ¿Quieres decir que el egoísta ético da directrices incompatibles a A y a B?

Y: No. El dice a A que intente conquistar a B y a éste que intente conquistar a A. Como vimos anteriormente, estos consejos no son incompatibles; ambos pueden intentarlo.

X: ¿En qué consiste entonces el meollo de tu objeción?

Y: En que tenemos un caso de *actitudes incompatibles*. El egoísta ético impersonal tiene una actitud hacia A cuando se halla en su presencia, pero no cuando está delante de B, y otra actitud hacia A cuando ya no está ante él, sino ante B. La primera actitud es pro A, la segunda es anti A. A esto le llamo yo incompatibilidad.

X: Yo no veo que sea incoherente en modo alguno. Mira, supongamos que reuniera a A, a B y a C, etc.; a todos al mismo tiempo. Entonces nuestro egoísta aconsejaría a todos ellos que persiguieran su propio interés. No oculta a ninguno lo que aconseja al otro, ni está cambiando su actitud en favor del individuo con el que está en ese momento. Está diciendo a cada uno de ellos

que promueva su propio interés en contra de todos los demás.

Y: Tu explicación no cambia en nada la situación. Si los ve por separado, dirá a A que sólo cuenta él; dirá a B que sólo cuenta él, y así sucesivamente. Este consejo es incoherente. Si los ve a todos juntos, lo que les dice es que *cada* uno de ellos es el *único* que cuenta. Aquí es más flagrante la incoherencia. No podemos tener cuatro personas y que cada una de ellas sea la única que cuente, como no podemos tener cuatro sillas y que cada una de ellas sea la única silla de una habitación.

X: Es cierto que no puedes tener cuatro personas y que cada una de ellas sea la única que cuente. Pero ¿qué quiere decir «contar»? Si quiere decir que cada uno de ellos tiene importancia exclusiva, tu objeción es válida; no todos los intereses pueden tener importancia exclusiva, porque entonces ninguno de ellos sería exclusivo. Pero quizá «contar» quiere únicamente decir que cada persona tiene una importancia exclusiva para sí misma; o bien, si pones alguna objeción a esto, que cada persona tendría que actuar *como si* fuera la única persona importante en el mundo. Tendrás que reconocer que, según esa interpretación, no existe contradicción alguna.

Y: Pero eso no es lo que decía el egoísta ético impersonal. A A le decía: «Espero que tú ganes», y a B le decía, en efecto: «Espero que tú, B, ganes». A menos de que esté constantemente cambiando de opinión a fin de favorecer al interlocutor, cualquiera que éste sea —y esta posibilidad la has excluido tú mismo al decir que el egoísta no es patológicamente propicio a cambiar de opinión—, tendrás que reconocer que él está diciendo incoherencias, porque, a menos que *cambie* de opinión constantemente, ¿cómo puede esperar que A gane a B y esperar también que B venza a A?

X: Si nuestro egoísta dijera eso *sería* incoherente. Pero quizá no está diciendo nada parecido. *Espera* que A gane a B y un momento después espera que ocurra lo contrario. Incita a ambos equipos para que intenten ganar. Existe diferencia entre decir: «Espero que ganes» y decir «¡Intenta ganar!». No puede desear simultáneamente que ambos equipos ganen, pero puede ciertamente instar a ambos equipos a que intenten ganar. Por otra parte, ¿qué hay de malo en esperar a la vez que A no mueva un dedo para salvar a B y también que B no levante un dedo para salvar

la vida de A? Quizá esto sea el tipo de mundo que desea nuestro egoísta. Es posible que su deseo no sea muy agradable, pero al menos no implica incoherencia alguna.

Y: Bien, creo que podemos estar de acuerdo en que el hecho de que implique incoherencia o no dependerá *exactamente* de qué sea lo que entendemos que está afirmando nuestro egoísta. Yo creo que su pretensión, que su afirmación más fuerte —a saber, que espera que ganen ambos o que cada uno de ellos es el único que cuenta—, *ha* quedado refutada como incoherente. Pero la concepción más débil y menos interesante —es decir, la de que ambos debían intentar ganar— sigue siendo posible; al menos no ha quedado demostrado que sea incoherente.

C. *El punto de vista moral*

Si el egoísta ético no ha recibido un golpe de muerte con estas críticas (y el hecho de recibirlo o no puede depender de la forma exacta que adopte la doctrina), en cualquier caso ha recibido algunos golpes graves de los cuales no son conscientes habitualmente los egoístas éticos cuando nos proponen su doctrina ingenua y volublemente.

Cualesquiera que sean las consecuencias que se han desprendido de esta discusión, resulta evidentemente claro que el egoísmo ético no es compatible con el punto de vista moral. Este tiene cierta importancia y por ello debe ser explicado.

El punto de vista moral es el punto de vista *desinteresado* —que no es exactamente lo mismo que *no interesado*, porque esto quiere exclusivamente decir no preocuparse de ningún modo, de un modo o de otro, mientras que desinteresado significa imparcial—. Es un punto de vista olímpico que ve la posición de ambas partes en presencia y que no se siente comprometido por los intereses de ninguna persona particular (incluyendo al espectador) de ningún grupo. Se supone que todo juez es capaz de juzgar un caso desinteresadamente, esto es, que no es parte interesada en la disputa, y si no es desinteresado (imparcial) no es apto para actuar como juez. Consideremos nuestro ejemplo del divorcio: el marido, mirando desde cierto punto de vista la cuestión en litigio, desea la custodia de los niños; la mujer, mirando esta cuestión desde otro punto de vista, desea también la custodia de los

hijos; los amigos del marido se sentirán inclinados a apoyarle; los de la mujer tenderán a apoyarla a ella. Sin embargo, se supone que el juez considerará el caso imparcialmente, en un sentido que trascienda el punto de vista de ambas partes en presencia.

Es posible que el juez, a pesar de sí mismo, favorezca a la mujer porque es atractiva, o al marido porque la infancia del marido es muy parecida a la suya propia. Nadie está inmune ante esas influencias, pero al menos él es consciente de ellas e intenta corregir esa propensión suya. Es posible incluso que vaya tan lejos en sus esfuerzos para intentar ser imparcial que llegue a *hipercorregir* esta influencia; es posible que el juez perjudique a la mujer porque piense que se siente inclinado a favorecerla debido a su gran atractivo físico. Pero aunque ser perfectamente imparcial sea tan poco posible como dibujar a mano un círculo perfecto, el juez se aproxima a este ideal lo más que puede. Y tampoco quiere decir la imparcialidad que cuando el juez intente arbitrar el caso tenga siempre que decidirse a encontrar que ambos contendientes tienen en parte razón y que en otra parte están equivocados; no se alcanza siempre la decisión justa cuando se queda uno a medio camino entre dos concepciones opuestas. (Si alguien dice que dos y dos son cuatro, y otro que dos y dos son cinco, la solución correcta no sería llegar a un acuerdo y decir que son cuatro y medio.) Es posible que una parte o la otra tenga totalmente razón. Pero en cualquier caso, el juez intentará elegir entre las pretensiones, no desde el punto de vista de una u otra de las partes interesadas, sino desde el de un observador inteligente, consciente e imparcial. Por supuesto, que esto no es muy fácil de hacer, especialmente si no se cuenta con una formación moral considerable y con una larga experiencia.

Veamos otro ejemplo: Diferentes vecinos de Nueva York adoptaron actitudes diferentes sobre la conveniencia de construir un puente que enlazara Brooklyn con Staten Island.

Los propietarios que tenían que buscar otro sitio para vivir se oponían vehementemente a la construcción del puente. Las personas que vivían en Staten Island, así como aquellas que querían vivir allí, pero no podían porque el transbordador entre las dos orillas era demasiado lento, eran fervorosos partidarios del puente. Los conductores de automóviles estaban en general a favor

del puente, de igual modo que lo estaban los que tenían que cruzar constantemente de orilla a orilla. Los contribuyentes que no tenían perspectivas de ir a vivir a Staten Island, pero tendrían que pagar los impuestos suplementarios por la construcción del puente, estaban en contra de su construcción. Si el egoísmo fuera la única filosofía ética no habría modo de dirimir esa disputa a no ser por la fuerza. Podríamos haber dicho a los automovilistas: «Defiende el proyecto todo lo que puedas», y a los propietarios que se verían desposeídos: «Oponte a él con todas tus fuerzas». Pero no habría una línea de conducta general, sino solamente un cierto número de líneas de conducta locales o personales en conflicto.

Evidentemente, los funcionarios públicos y aquellos a los que estaba encomendada la decisión tenían que resolver el asunto desde un punto de vista que superara al de los varios grupos en oposición. (A veces las decisiones se toman desde el punto de vista de algún *lobby* o grupo de presión si el grupo controla la mayoría de los votos del comité; en ese caso, por supuesto, se trata, simplemente, de un grupo de presión que se enfrenta a otro, y ninguno de ellos está adoptando el punto de vista moral.)

La mayoría de las personas no encuentran demasiado difícil llegar a cierto grado de imparcialidad cuando no están implicados sus propios intereses. Es cierto que pueden desconocer los hechos; pueden aconsejar una línea de conducta que lleve al desastre, porque no saben que esa línea de conducta tendrá ese resultado, o pueden identificarse tanto con una persona (debido a la común carencia de experiencia), o ser incapaces de identificarse con otras personas, que lo vean desde el punto de vista de la primera persona y ni siquiera se molesten en comprender a la segunda. Por ejemplo, es posible que un marido simpatice con otro marido sobre el que ha leído algo en el periódico, y no con la mujer de éste porque sabe cómo reaccionan los maridos, pero no cómo lo hacen las mujeres. En su inmensa mayoría, las personas abandonan la imparcialidad cuando están en juego sus propios intereses. Después de conceder a todos los datos relevantes un examen más bien imparcial, un hombre puede aconsejar con fuerza a su amigo que lleve a su suegra a su casa; y, sin embargo, cuanda se trata de llevar a la suegra propia a su propia casa, inventará toda clase de pretextos para no hacerlo. Es posi-

ble, por supuesto, que existan buenas razones para no hacerlo en su propia situación, razones que no serían aplicables al caso de su amigo; pero es más verosímil que las mismas razones que él emplea para disuadirse a sí mismo de esta acción fueron las que empleó anteriormente para alentar a su amigo a obrar así. En innumerables ocasiones las personas serán muy imparciales hasta que tengan que hacer un sacrificio al llevar a cabo algo particularmente molesto; en ese momento se convertirán en defensores encarnizados de una causa partidista —egoístas en sus propias vidas, incluso cuando los consejos que dan a los demás no lo sean—. Es dificilísimo mantener el punto de vista moral cuando, al actuar conforme a él, se va en contra de los propios intereses personales. Un buen *test* de imparcialidad es el siguiente: ¿Seguirías aconsejando la misma línea de conducta si se invirtieran los papeles? Te irritas con un amigo que no puede hablar contigo a la velocidad que tu quisieras: ¿considerarías que está justificada esa irritación si fueras tú el tartamudo e intentaras hablar lo más clara y rápidamente posible? Supongamos que te pidieran arbitrar una discusión entre A y B *antes de que* supieras si tu propia posición va a ser la de A o la de B. *Después,* cuando estés en la posición de A o en la de B, ¿seguirías presentando los mismos argumentos que *antes* de saberlo?

El egoísta ético no puede asumir el punto de vista general; porque en tanto que egoísta, solamente puede asumir *su propio* punto de vista. El hace lo que favorece su propio interés exclusivamente. Cuando su interés coincide con el de otros no hay problema —esta coincidencia se da normalmente en lo que se refiere al bienestar de su propia familia—, porque si su mujer o sus hijos pasan dificultades él también las pasará. Pero cuando su interés está en conflicto con el de otros considera el suyo propio exclusivamente. Para él no hay solución racional a los conflictos de intereses.

No todos los que no adoptan el punto de vista moral son egoístas. Algunas gentes simpatizan y se identifican con puntos de vista especiales que no son los suyos propios. Existen trabajadores que, inconscientemente, desean dominar y que, por ello, se identifican con personas dominantes; y, en consecuencia, estos trabajadores son muy partidarios del capitalismo y antiobreristas, aunque pertenezcan al mundo de los trabajadores. Algunos con-

ductores de automóviles (probablemente porque de cuando en cuando pasan a ser peatones) se identifican bastante con los problemas de éstos en los cruces, hasta el punto de adoptar su punto de vista frente al de los conductores. A veces una persona puede ser tan mansa y humilde —no por *pose*, sino realmente— que tome en consideración las desgracias e inconvenientes de los demás sin pensar ni siquiera en una desgracia mayor que le aflige a sí mismo.

Hasta aquí hemos analizado el punto de vista moral. Sin embargo, alguien podría decir: «¿Y qué? Yo sé lo que es el punto de vista moral, pero no veo ninguna razón para adoptarle yo mismo. De modo que demuéstrame por qué tendría que adoptar la moralidad y no el egoísmo. Especialmente cuando una línea de conducta que me han recomendado me exige un sacrificio, ¿por qué tendría yo que hacerlo? ¿Por qué tengo que tomar en consideración a los demás y no meramente a mí mismo? ¿Por qué tengo que arriesgarme por los demás?». Dado que la «moral» supone, normalmente, hacer una cosa justa, aunque se oponga al interés propio, la pregunta pasa a ser la siguiente: «¿Por qué tengo que comportarme moralmente? ¿Por qué tengo que ser moral cuando no existen ventajas para mí, ni siquiera a largo plazo? Dando por supuesto que muchos actos calificados de justos o de deberes no están de acuerdo con mis intereses, ¿por qué tendría que realizarlos? Estoy de acuerdo momentáneamente en que no es justo comportarse egoístamente; pero me pregunto: ¿Por qué tendría yo que hacer lo que es justo?». Nos ocuparemos de esta cuestión en el siguiente epígrafe.

Ejercicios

1. Distinga las siguientes posiciones y comente cada una de ellas:

a) Lo único intrínsecamente bueno es mi felicidad.

b) Mi felicidad es intrínsecamente buena para mí, la tuya para ti.

c) La afirmación de que mi felicidad es intrínsecamente buena es cierta para mí, pero no lo es para ti.

d) Mi felicidad es la única felicidad que tiene que importarme.

2. Intente pensar en alguna formulación del egoísmo ético impersonal que no sea una de las presentadas en el texto. ¿Son incoherentes o no?

3. «Sí, es un piso bonito, pero no vale 140 dólares al mes.» «Sí

que los vale. Tiene el espacio que a mí me hace falta.» «Tú necesitas ese espacio y yo no. Puesto que necesitas ese espacio, vale 140 dólares al mes para ti, pero no para mí.» ¿Se opone el empleo de las locuciones «para ti» y «para mí» en esta conversación imaginaria a las críticas formuladas a dichas locuciones en las páginas 237-238.

4. Considere las citas siguientes a la luz del punto de vista moral (Del libro *Common Sense and Nuclear Warfare*, de BERTRAND RUSSELL, Copyright 1959, by Bertrand Russell. Reproducido con autorización de Simon and Schuster, Inc., y Unwin, Ltd., pág. 30): «los Gobiernos del Este y del Oeste han adoptado la política que Mr. Dulles llamaba 'al borde del abismo'». Se trata de una política copiada de un deporte que —según me han contado— practican algunos jóvenes degenerados. Este deporte se llama '¡Gallina!' Se juega del siguiente modo: se escoge una carretera en línea recta que tenga en su mitad una línea blanca, y a partir de sus dos extremos opuestos se colocan dos automóviles muy rápidos. Se espera que cada automóvil mantenga los neumáticos de la izquierda sobre la línea blanca. Según se van acercando el uno al otro resulta más y más inminente la destrucción mutua. Si uno de ellos se aparta de la línea blanca antes que el otro, éste, al pasar, le grita '¡Gallina!' y aquél que se ha apartado de la línea se convierte en un objeto despreciable. Cuando lo juegan muchachos irresponsables se considera que este juego es decadente e inmoral, aunque solamente se arriesgan las vidas de los jugadores. Pero cuando se trata de hombres de Estado que arriesgan, no solamente sus propias vidas, sino las de muchos cientos de millones de seres humanos, se piensa por una y otra parte que los hombres de Estado de nuestra parte están desplegando un elevado grado de sabiduría y de valor, y que únicamente los hombres de Estado de la parte opuesta son dignos de censura».

5. ¿Cree usted que el ejemplo siguiente (copiado de un periódico estudiantil) contituye una refutación del egoísmo ético?: «Dos egoístas trabajan en una fábrica y el patrono les obliga a tener siempre limpio el piso de la fábrica para evitar que se violen las regulaciones de prevención de incendios. Si no se limpia el suelo existe un riesgo de incendio y el edificio cerrará sus puertas a causa de ello y perderán su empleo los trabajadores. Los egoístas emplean la mayor parte del suelo, pero no quieren lavarlo porque no quieren perder dinero, dado que durante el tiempo que tardara en hacerlo podrían estar fabricando objetos, ganando con ello más dinero. Según el egoísmo, el deber de cada uno es actuar a fin de llevar al máximo el interés propio. La doctrina del egoísta, sin embargo, obligaría a cada trabajador a limpiar el suelo y también a *no* limpiarlo; porque si lo hace, el otro trabajador ganará más dinero mientras que él lo limpia; y si no lo hace, él perderá su empleo. Limpiar el suelo es un deber de cada uno si quiere conservar el empleo y, sin embargo, él no debería limpiar el suelo porque no es ventajoso para él hacerlo».

6. ¿Cree usted que el ejemplo siguiente constituye una refutación del egoísmo? (Del libro de RICHARD BRANDT, *Ethical Theory*.

Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Copyright, 1959, pág. 373. Reproducido con autorización del editor): «Supongamos que dos caballos rivalizan por conseguir la mano de una hermosa doncella que siente por los dos igual afecto. ¿No le dirá, entonces, a uno de ellos, el egoísmo, directamente, implícitamente: 'Mata a tu rival y consigue para ti mismo a la muchacha'? ¿Y no le dirá el otro, implícitamente: 'Mata a tu rival y consigue a la muchacha para ti mismo'? Ahora bien, las dos directrices no pueden seguirse a la vez.» (Brandt no considera que el ejemplo perjudique a la tesis egoísta.)

7. ¿En cuál de las circunstancias siguientes se conduciría usted de un modo egoísta?

a) Usted sabe que venderá su coche dentro de un año, o de dos en cualquier caso, y que, «tratándolo con dureza», probablemente no *va usted* a causar desperfectos al coche; pero la persona que se lo compre tendrá que realizar muchas reparaciones extrordinarias por culpa del tratamiento que usted ha dado al coche. (Suponga también que las consecuencias de ese mal trato no serán evidentes para el comprador más que después de pasado un año.)

b) Si fuera usted un fabricante de automóviles ¿fabricaría un coche a bajo precio y sin los necesarios sistemas de seguridad, si tuviera pruebas estadísticas considerables de que se sentirían atraídas por su producto (debido a su bajo precio) muchas más personas que las que se abstendrían de comprarlo al enterarse de su deficiente fabricación)?

c) ¿Se detendría usted, como conductor, a recoger un pedazo de chatarra en la carretera a fin de impedir que otros conductores pudieran pinchar sus neumáticos? (Se supone que usted ya ha pasado del lugar donde estaba la chatarra y que no volverá a pasar por ese camino nuevamente, de modo que no existe peligro para su propio coche.)

d) Si usted fabricara cigarrillos que pueden producir el cáncer (cuyos efectos carcinógenos podría usted evitar mediante un procedimiento costoso), ¿pagaría dinero a los periódicos para que no publicaran información acerca de los perniciosos efectos (amenazándolos con quitarles su muy considerable publicidad si no lo hacían), a condición, por supuesto, de que el costo de sobornar a los periódicos fuera menor que el que representara la fabricación de cigarrillos exentos de dicho peligro?

e) Si tuviera usted un anillo (semejante al anillo de Gyges, en la *República* de Platón) con el que pudiera hacerse invisible, ¿robaría géneros en los almacenes en vez de comprarlos, sabiendo que nunca le podrían coger?

BIBLIOGRAFIA RELATIVA A LA SECCION 10

BAIER, KURT, *The Moral Point of View*, Ithaca, N. Y, Cornell University Press, 1958, cap. 8.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 14.
CARRIT, EDGAR F., *Ethical and Political Thinking*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, cap. 4.
CARRIT, EDGAR F., *The Theory of Morals: An Introduction to Ethical Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1928, cap. 2.
MEDLIN, BRIAN, *Ultimate Principles and Ethical Egoism, en Australasian Journal of Philosophy*, vol. 35 (1957), págs. 111-118.
PRATT, JAMES B., *Reason in the Art of Living*, Nueva York, Macmillan, 1949, cap. 10.
RASHDALL, HASTINGS, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1924, 2 vols; vol. 1, lib. 1, cap. 3.
SCHLICK, MORITZ, *The Problems of Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1939, cap. 3.
SIDWICK, HENRY, *The Methods of Ethics*, 7.ª ed., Nueva York, Macmillan, 1874, lib. 2.

11. ¿POR QUÉ HAY QUE SER MORAL?

En los capítulos siguientes examinaremos y valoraremos algunas concepciones acerca de qué actos son justos. Pero antes consideremos la pregunta: «¿Por qué debemos realizar actos justos?». El que pregunta —en nuestro contexto actual— no niega que ciertos actos, que no favorecen su propio interés, sean justos; pero nos pregunta: ¿Qué conexión existe entre su condición de justos y la obligación de realizarlos? Supongamos que alguien, que hemos conocido durante años y que ha hecho muchas cosas por nosotros, nos pide un favor que nos llevará mucho tiempo y nos causará molestias, cuando ya teníamos planeado hacer otra cosa. No nos cabe ninguna duda de que debemos ayudar a la persona, pero nos preguntamos de todas maneras *por qué* debemos ayudarle. O bien, supongamos que le decimos a un vendedor de periódicos ciego que el billete que le estamos entregando es de cinco dólares y que él nos devuelve cuatro dólares y pico de cambio, cuando en realidad solamente le hemos entregado un billete de un dólar. Casi todo el mundo estaría de acuerdo en que un acto semejante es injusto. Ahora bien, alguno de los que están de acuerdo podría preguntar, sin embargo: «Explícame por qué yo no debería haber hecho eso».

A. *El interés propio.*

La respuesta más corriente y más popular, a la pregunta «¿Por qué tendríamos que hacer actos justos?» es: «Porque *trae cuenta* obrar así, porque, más adelante, ya que no ahora mismo, resultará que convenía a *nuestro propio interés* obrar así». Se recurre tanto a este motivo, y tan constantemente, que apenas somos conscientes de él. Nos han dicho que seamos honrados, pero no porque la honradez sea una buena cosa: nos han dicho que «La honradez trae cuenta» y que «La honradez es la mejor *línea de conducta*» (La mejor línea de conducta, por supuesto, es aquella que más nos favorece a la larga). «Sé servicial con los demás cuando necesiten ayuda, porque así te ayudarán a ti cuando tú lo necesites.» «Conduce con precaución: la vida que salves puede ser tu propia vida». Supone que, si la vida que tú salvas *no* fuera la tuya propia, no tendrías que preocuparte tanto de conducir con precaución. Incluso los mandamientos bíblicos incluyen a veces sugerencias semejantes: «Arroja tu pan sobre las aguas y lo verás volver a ti después de muchos días». Ahora bien, supongamos que no volviese a ti: ¿seguirías arrojándolo sobre las aguas? Al presidente de una importante sociedad industrial americana que da todos los años 250.000 dólares para las investigaciones sobre el cáncer le preguntaron una vez por qué lo hacía, y contestó: «Me cuesta más caro que un yate, pero me proporciona mayor entretenimiento» [5]. Se trata, en este caso, de un motivo egoísta, indiscutiblemente. No todos los llamamientos a la moralidad son tan crudamente egoístas. «Ayuda a los demás, porque si lo haces ellos te ayudarán a su vez» es egoísta de un modo perfectamente directo, «Ayuda a los demás, por que eso te dará paz espiritual» es quizá menos crudamente egoísta, pero de todas maneras es egoísta. Si has de ayudar para proporcionarte paz espiritual seguirá sobreentendiéndose que, si eres servicial y *no* consigues la paz, no tienes ninguna obligación de ser servicial. Si los que se profesan estos preceptos no los entienden de modo egoísta, están engañando a sus oyentes, porque la impresión general que prevalece a menudo, sobre los niños y so-

---

[5] *Life*, vol. 43, núm. 8 (19 de agosto de 1957), pág. 108.

bre cualesquiera otras personas que los oyen, es que deberíamos realizar las buenas acciones simplemente a fin de conseguir algo para nosotros mismos, sean recompensas brutas, como dinero o valores, o recompensas intangibles, como la paz espiritual. Resumiendo, podemos decir que se presenta siempre la moral como instrumento de «un autointerés ilustrado».

Es posible, por supuesto, que la justicia «traiga cuenta»; puede ser que, cuando realizamos actos que son justos, nosotros mismos salgamos siempre gananciosos, aunque —en el momento de realizarlo— el acto suponga un heroico autosacrificio. Vale la pena considerar esta posibilidad. Cuando hacemos algo bueno, ¿somos siempre recompensados por ello más pronto o más tarde? ¿Las acciones justas suponen siempre ventajas para los que las hacen?

A primera vista, parece evidente que la respuesta es negativa. Oímos decir que los buenos mueren jóvenes y que los estafadores son los que más disfrutan. Y, sin embargo, gran número de personas —filósofos morales, entre otros— han contestado a nuestra pregunta afirmativamente. Han argüido que, a la larga, cuando se han considerado debidamente todos los factores, la virtud «trae cuenta», el crimen nunca paga y la acción justa produce siempre un beneficio «por carambola» al que la ha realizado. Platón fue el primero en mantener esta concepción y le consagró su diálogo más largo, *La República*. Veamos brevemente cómo defendía su posición.

En primer lugar, según Platón, trae cuenta vivir una vida justa porque solamente de este modo podemos alcanzar el respeto de nuestros convecinos y amigos —de hecho, solamente de este modo *podemos* tener y retener amigos—. Si no somos personas dignas de confianza que paguen sus deudas y cumplan sus promesas, los demás no se fiarán de nosotros y dejarán de tratarnos. Si merecemos confianza nos haremos acreedores al respeto y la estima de los que nos rodean. Por tanto, si esperamos que los otros se conduzcan decentemente con nosotros haremos bien en conducirnos decentemente con ellos. Unicamente si damos, recibiremos. He aquí, ciertamente, una razón perfectamente sensata para ser moral, una razón que agradará poderosamente a la mayoría de las personas. De hecho, probablemente, se trata de la razón principal que hace, en la práctica, que la gente *sea* moral.

Sin embargo, Platón no concedía mucha importancia a este argumento en favor de la moral. Después de todo, la opinión pública y la estima son poco dignas de confianza y son quijotescas. Es posible que nuestros vecinos nos respeten por cosas por las cuales no deberían respetarnos, como, por ejemplo, por arrebatar un millón de dólares en una operación especulativa que fuera ilegal; o pueden incluso despreciarnos al ver que *no* estamos ganando mucho dinero porque somos escrupulosos en los medios de conseguirlo. O puede ser que nos amen por virtudes que ellos crean *erróneamente* que poseemos; o que nos odien por acciones que jamás hicimos. De todas maneras, si gozamos de popularidad con ellos hoy, podemos ser impopulares mañana, aunque no hayamos cambiado lo más mínimo. Platón diría que nuestra felicidad ha de estar basada en nuestros propios y verdaderos méritos, y no en las atribuciones —a veces equivocadas y siempre cambiantes— de mérito que otras gentes pueden concedernos [6].

Platón cree que un hombre es feliz cuando es moral («justo» es la palabra que normalmente se da en las traducciones), independientemente de que sus amigos o conciudadanos no le tengan en gran estima; un hombre verdaderamente bueno no dejará de ser feliz aunque le menosprecien por injusticias que no cometió. Platón, en verdad, hace muy difícil su labor al negarse a admitir la más mínima recompensa en el mundo exterior como fundamento a la felicidad del hombre justo. Nos pide que imaginemos, por un lado, a un hombre justo —al que se le considera universalmente como injusto, y que es odiado, y al que se hace el vacío por parte de todos sus antiguos amigos por esas supuestas injusticias—, y que imaginemos, por otra parte, a un hombre supremamente injusto, un modelo de maldades, que es tan astuto en su injusticia que se le considera universalmente como al hombre más justo de todos y que es apreciado, admirado y colmado de adulación dondequiera que va por su supuesta bondad. Si hubiera de encontrarse la recompensa a la justicia en la estima de nuestros prójimos, el hombre justo, al que injustamente se le considera injusto, sería extremadamente infeliz, y el hombre injusto, que injustamente es calificado de justo, sería el hom-

---

[6] PLATÓN, *La República*, libro primero.

bre más feliz de todos. No: Platón llega a la conclusión de que la felicidad de que goza el hombre justo no es el resultado de algo tan poco digno de confianza y tan sujeto a errores como la opinión de sus semejantes. La felicidad poseída por el hombre justo es el resultado de algo que está en su interior, y no de algo tan externo a él como es su fama, la reputación e incluso el respeto. Su felicidad no depende de que los hombres le amen o no, le veneren o le persigan; no depende de que sea rico ni pobre, ni siquiera de que esté sano o esté enfermo, o de que sea rey o esclavo. Depende únicamente del estado interior, del estado de su propia alma [7].

¿Cuál es este estado interior? Platón dividía la *psyche* humana (o alma) en tres partes: el elemento *racional*, que es el más elevado porque la razón tiene que controlar a las demás partes o elementos; en segundo lugar, el elemento *espiritual*, que ha sido objeto de varias interpretaciones, y que, probablemente, se concibe mejor como una especie de impulso, o de poder de la voluntad —esto es, un motor ejecutivo que lleva a la práctica las acciones, las decisiones a las que ha llegado la razón—; en tercer lugar, el elemento *apetitivo* (apetitos corporales) que hay que tener siempre en riguroso control (si bien no puede suprimirse enteramente), control que debe realizar la razón. Todavía hay otras muchas cosas que decir en relación con esta división de la *psyche*, pero la división es muy conocida y no es necesario entrar ahora en más detalles.

Un ser humano tal como lo describe Platón —con una *psyche* sana, una *psyche* en la que cada uno de los tres elementos juega su papel adecuado dentro de una completa personalidad— es, dice Platón, un hombre feliz. Platón ha establecido las condiciones de la salud sicológica del mismo modo que un médico podría haber fijado las condiciones de una salud física. El hombre que no posee en su interior las condiciones de la felicidad síquica es un ser infeliz, por mucho que le pueda venerar la sociedad; y el hombre que posee en su interior el estado síquico que Platón describe es feliz, por mucho que la sociedad pueda hacerle o por muy mal que pueda pensar de él.

Es evidentemente cierto que la sicología de Platón está, en

---

[7] PLATÓN, *La República*, libro segundo.

cierto modo, anticuada. La *psyche* no se divide en tres partes. Más aún: podrían suscitarse innumerables cuestiones sobre la aplicación de la sicología de Platón a situaciones particulares. Pero prescindamos de estas objeciones y comentemos brevemente la posición de Platón tal y como ha quedado expuesta hasta el momento.

a) Existe una cierta verdad innegable en la posición general. Algunas personas tienen lo que podríamos llamar «un carácter feliz»; son relativamente felices por muchas calamidades que les ocurran, pueden superar incluso las peores privaciones o tribulaciones que la vida les reserve y salir de ellas relativamente inmunes; mientras que otros no agraciados con un carácter semejante caen derribados por las vicisitudes más nimias de la vida, quedan «fuera de combate» en lo que se refiere a la felicidad a causa de cosas que no inquietarían en lo más mínimo a una persona de carácter o temperamento feliz.

b) Ahora bien, decir que la felicidad de todo el mundo es completamente independiente de factores externos es una suposición errónea, por lo menos cuando se refiere a la mayor parte de las personas la mayor parte del tiempo. Alguien puede ser feliz cuando su familia y sus amigos están presentes, e infeliz cuando han muerto o están ausentes. Una persona puede ser feliz cuando no tiene inquietudes económicas y goza de buena salud, y puede ciertamente ser infeliz cuando no sabe de dónde le vendrá su próxima comida, o cuando está sufriendo. ¿Puede ser realmente feliz una persona cuando la están torturando en el potro del tormento, por muy bien ajustado que esté su talante y por muy feliz que pueda ser con sus dotes naturales?

c) En cualquier caso, nuestra pregunta principal no ha sido contestada hasta el momento. Incluso si damos por bueno, momentáneamente, que la felicidad depende del estado del alma de cada uno y en absoluto del mundo exterior, todavía tendríamos que preguntarnos: «¿Qué tiene todo eso que ver con la moralidad?» Lo que tenemos que probar es que el hombre moral es también el hombre feliz. Aunque la sicología de Platón fuera correcta y aunque su afirmación de que la felicidad es cuestión del hombre interior fuera cierta, todavía tendrá que demostrarnos

que el que es feliz es el hombre moral, y que el hombre inmoral es el infeliz.

Así pues, Platón continúa su exposición y se entrega a esta tarea. No considera a la variedad corriente de los hombres injustos: los pequeños ladrones, los hombres que son crueles con sus mujeres, los estafadores baratos o los hipócritas beatos. Antes bien, estudia detalladamente lo que él considera el epítome del hombre injusto: el dictador cruel, el tirano. El hombre que se siente dominado por el deseo de poder piensa que, una vez que haya alcanzado el poder sobre los destinos de otros seres humanos, será el hombre más feliz del mundo. En realidad —según acaba siempre sucediendo—, Platón nos dice que será el hombre más infeliz de todos. En primer lugar, sus deseos son tales que nunca podrán alcanzarse. Cuando consiga poder, deseará un poder aún mayor, y cuando ha conseguido ese poder mayor, seguirá deseando todavía más; el ansia del poder es un apetito que se alimenta de sí mismo y que nunca podrá ser satisfecho porque no somos omnipotentes. Esto también se aplica al apetito de satisfacciones sensuales, al ansia de dinero, y de fama, en cuanto estos deseos dejen de estar controlados por la razón. Según Platón, intentar satisfacer esos deseos —una vez que el hombre se ha entregado a ellos— es como verter agua en una vasija agujereada... Cuanto más agua se vierte, más grande se hará el agujero por el peso del agua; y cuando mayor sea el agujero tanta mayor cantidad de agua habrá que verter a fin de compensar la que se pierde por aquél; y así indefinidamente. Es evidente que un hombre, cuya vida está entregada a la satisfacción de deseos, que son —por su misma naturaleza— imposibles de satisfacer, no puede ser un hombre feliz. En verdad —dice Platón—, será el más infeliz de los hombres. Creerá que el poder va a satisfacer sus deseos cuando solamente aumentará el apetito de más y más poder.

«Por otra parte —continuaría diciendo Platón—, ¿quién está en condiciones de juzgar cuál es el modo de vida más feliz? Solamente el hombre que ha experimentado todas las fuentes de felicidad está en condiciones de juzgar; el tirano —siendo, como es, esclavo de los más bajos deseos de su naturaleza— no está en condiciones de juzgar cuáles son las mejores fuentes de felicidad. El tirano no sabe nada de las fuentes de felicidad abiertas al hombre de ideas, al hombre que vive una vida moral sin entrometerse en

los derechos de sus semejantes. Aquello que se antoja al tirano como el cenit de felicidad —la vida inmoral— le llevará, en realidad, al nadir de la desgracia. El camino que de hecho aporta la mayor satisfacción no es aquel que, al principio, no parece prometer esa satisfacción, pero el hombre inmoral no conocerá nunca las alegrías del viaje porque ni siquiera ha echado un vistazo al camino.»

¿Qué diremos de este razonamiento? Aunque podríamos poner objeciones a algunos puntos de la concepción platónica de la vida del tirano (no todos los tiranos son iguales), demos por bueno, en aras de la brevedad, todo lo que Platón nos dice acerca de la vida del tirano y del estado de su felicidad. Ahora bien, ¿qué nos demuestra este razonamiento? Solamente que *un* tipo de hombre inmoral termina, por lo general, siendo miserable en vez de feliz como él había planeado. No demuestra que todos los hombres inmorales terminen así. Y ni siquiera demuestra que todos los hombres morales sean felices.

Vale la pena fijarse en que se dan aquí dos posiciones separadas: «todo los hombres morales son felices» —afirmación que parece francamente falsa—, y «los hombres inmorales son infelices» —afirmación que tiene cierto grado de verosimilitud—.

a) Es fácil refutar la primera afirmación de Platón. Podríamos aducir muchos ejemplos que demuestren que los hombres morales —esto es, los hombres que, por lo general, realizan actos justos, y no necesariamente ese escaso número de almas que adoptan el punto de vista moral —no son siempre felices. Podemos, por supuesto, discutir sobre qué actos son justos, si lo son aquellos que están de acuerdo con las costumbres convencionales de la sociedad, o si lo son aquellos otros que contribuyen en mayor medida a la felicidad de la humanidad. Pero, cualquiera que sea el sentido que demos a la palabra «justo», llegamos a una conclusión que podremos formular del siguiente modo: «Es posible que la moral sea una condición *necesaria* para la felicidad —esto es, que la felicidad no sea posible sin ella— (pero habría que ver si esto es cierto), mas, en cualquier caso, la moralidad no puede ser posiblemente una condición *suficiente* para la felicidad —esto es, la moralidad sola no basta para asegurar la felicidad—. Una vez que hayamos hecho esta distinción la cuestión nos parece claramente obvia. Por muy moral que pueda ser un hombre, no será feliz cuan-

do le estén torturando en el potro del tormento, o cuando sufra cáncer de huesos, o cuando su familia se vea arrojada a los leones, o, como mínimo, no es *tan* feliz mientras ocurren estas cosas como lo sería si *no* estuviera soportando esas agonías. Nuestra felicidad *está*, hasta cierta medida, a merced de las fuerzas ajenas a nosotros —y, para la mayoría de nosotros, en una muy gran medida—. Esta observación por sí sola basta para mostrar que —por muy morales que seamos— la moralidad *por sí sola* no garantiza la felicidad. Las personas más morales no son necesariamente las más felices. En el mejor de los casos, existen obstáculos a la felicidad que no están presentes en su naturaleza; pero suprimir una condición desfavorable no garantiza la presencia de una condición positivamente favorable, del mismo modo que remover rocas de un campo no garantiza que el suelo vaya a ser fértil cuando lo surquemos con el arado. Platón ni siquiera intenta demostrarnos que el hombre moral sea siempre feliz, esto es, que la moralidad sea suficiente para la felicidad.

b) La segunda proposición de Platón es más verosímil, o, en cualquier caso, más argumentable. ¿Es la moralidad una condición necesaria para la felicidad? Incluso si la moralidad por sí sola no basta para garantizar la felicidad, quizá sea una condición negativa: esto es, quizá la felicidad no sea nunca alcanzable sin ella.

Por lo que concierne al ejemplo platónico del tirano hambriento de poder, la siquiatría moderna corroboraría en gran parte la afirmación de Platón. El criminal, el asesino, el ladrón profesional, el dictador tiránico sin ideales que satisface meramente su ansia de poder..., todos éstos —en ello estarían de acuerdo los siquiatras— son hombres profundamente infelices que obedecen en su subconsciente a intrincadas redes de conflictos interiores, defensas seudoagresivas contra impulsos de rebelión, típicamente masoquistas, de su primera infancia. Si uno deseara encontrar gentes felices no podría encontrarlos entre los miembros de la *Maffia*. Hombres tales no podrán nunca conocer la felicidad real del espíritu; únicamente pueden luchar, gozar, conspirar, matar, correr riesgos constantemente; nunca están seguros de la vida, nunca están seguros de que alguien no vaya a hacerles lo que ellos han hecho a otros, siempre vivirán ajenos al descanso que la mayoría de la gente disfruta, siempre llevarán en su interior amplias reservas de agresiones, de conflictos no dirigidos, de terror, de culpabili-

dad. Basta con leer historias sobre estos hombres en los libros de siquiatría para convencerse una vez más del argumento de Platón, con muchas más pruebas que las de Platón tenía a su disposición. Quizá nos sintamos inclinados a pensar que a esos hombres *acaba* siempre por llegarles su «San Martín». Aunque el hombre moral no sea siempre feliz quizá sea siempre infeliz el hombre inmoral.

Evidentemente, estos descubrimientos siquiátricos no consolidan el razonamiento hasta el punto que uno pudiera desear, a fin de hacer que la felicidad dependiera de la moralidad. El hacha cae sobre el inocente tanto como sobre el culpable. Innumerables personas morales han visto sus vidas afligidas por terrores inconscientes, fantasías o sentimientos de culpabilidad, nacidos de actos perfectamente imaginarios realizados por ellos hace años o en su primera infancia, actos por los cuales se siguen castigando día tras día y año tras año, a lo largo de sus vidas adultas. A menudo, una persona altamente moral, pero extremadamente neurótica, sufre más —por lo que se refiere a la felicidad— que otra persona con mucha menos moral, de epidermis más gruesa y que cuente con defensas interiores más eficaces.

Esta observación solamente demuestra que la siquiatría es indiferente a las categorías morales; no demuestra que la persona inmoral sea feliz. Nos demuestra más bien eso que ya hemos observado: a saber, que la persona moral no siempre es feliz. Una vez más, la moralidad puede ser condición necesaria a la felicidad, pero no suficiente.

Sin embargo, incluso esta segunda proposición —que la moral es necesaria para la felicidad— es, si la tomamos como generalización universal, completamente falsa. Veamos algunos ejemplos que ilustren este punto:

1) Las novelas populares hablan a menudo de personas que hicieron buenas acciones, y por las cuales —de momento— no parece que fueran recompensadas. Un hombre ayuda a muchos parias con dinero, con consejos y consagrándoles su valioso tiempo. Los parias no parece que aprecien en absoluto esta ayuda. Más tarde, cuando el dador menos se lo esperaba y más lo necesita, una de las muchas personas que él ayudó aparece de pronto y le ayuda a su vez. (Recordemos *Las Grandes Esperanzas*, de Dickens). Historias semejantes son muy confortantes y consoladoras. Ahora bien, ¿qué ocurre en los miles de casos, en los que el dador *no* se tro-

pieza nunca con ninguno de los que fueron beneficiarios de su ayuda, ni en una coyuntura crítica ni en ningún otro momento? Quizá el beneficiario muriera demasiado pronto o no se enterara, o se retrasara su tren hasta que fuera demasiado tarde. Tales situaciones no quedan consignadas, porque no dicen nada a nuestro sentido del romanticismo y a nuestro arraigado deseo de que las cosas estén siempre en consonancia con nuestros deseos.

2) Hay dos hermanos: uno que trabaja mucho y el otro que es un indolente. El mayor no puede cursar estudios porque ha de ganar dinero para que su hermano pequeño pueda ir a la escuela. El hermano pequeño, sin embargo, nunca aprovecha su educación; está siempre metiéndose en líos, y el hermano mayor sacándole constantemente de la cárcel y pagando sus deudas. El pequeño cuenta con que el mayor le ayude constantemente y así sigue enredándose en líos, sin ninguna preocupación: «Jorge siempre me ayudará en un apuro.» Una gran parte de los beneficios del hermano mayor se gasta en ayudar al pequeño, al cual no mantendrá el Estado mientras siga habiendo un miembro de su familia que pueda hacerlo. La generosidad del mayor supone un sacrificio duradero a todo lo largo de su vida, del cual él no obtiene ni siquiera una satisfacción personal. Podría haber gastado ese dinero con mayor ventaja para sí mismo, y, sin embargo, siente que su deber es ocuparse de quien es su propia sangre, mientras pueda, incluso si su benevolencia supone que él mismo no tenga dinero ahorrado cuando llegue a viejo. El hermano mayor ha sido desafortunado en el amor y vive una vida infeliz a pesar de su benevolencia, mientras que el pequeño —mucho más atractivo para el sexo opuesto— disfruta más de la vida a pesar de su pereza, de su volubilidad y de su constante dependencia de la buena voluntad de su hermano mayor. Ciertamente, podríamos decir que el uno es más moral y el otro más feliz.

3) Un joven empleado de Banca decide —con razón— que puede desfalcar 50.000 dólares sin que nunca se descubra su identidad. Tiene miedo de que —a lo largo de toda su vida— le pagarán menos de lo que merece si no realiza esa defraudación, y piensa que la vida se le está escapando sin que disfrute de las buenas cosas que ofrece este mundo; su novia no se casará con él a no ser que pueda mantenerla en la vida a la que está acostumbrada. Quiere residir con ella en una casa de una ciudad jardín, rodearse

de libros, aparatos estereofónicos de alta fidelidad y diversos objetos artísticos, y vivir una vida agradable combinando la cultura con la sociabilidad; él no desea volver a cometer nunca una acción semejante. Hace estrictamente lo que deseaba hacer: invierte sabiamente el resto de su dinero a fin de disfrutar continuamente de una buena renta, se casa con la muchacha y vive feliz para siempre; no le preocupa que le puedan descubrir porque planeó las cosas de modo que nadie pueda sospechar de él. Además, no es dado a la inquietud ni tampoco va a apesadumbrarse por malas acciones pasadas. Goza de un carácter feliz, una vez que ha saciado sus necesidades de comodidad diaria. El grado de felicidad que él posee ahora no sería posible si no hubiera cometido el acto inmoral. Aparentemente, el delito trae a veces cuenta; paga a veces de un modo verdaderamente remunerador, a pesar de lo que pretenda el cine demostrar en contra de esa teoría: solamente se descubre una pequeña parte de los delitos que se cometen. Ni tampoco puede decirse que aquellos que cometen delitos sufrirán siempre remordimientos de conciencia ni miedo a ser descubiertos; muy a menudo sufren mucho menos que los neuróticos y sicópatas que llenan nuestros hospitales y que nunca han cometido ningún crimen, sino que son víctimas inocentes de situaciones que les abrumaron en un pasado muy lejano.

4) Hay una persona de gran sensibilidad y fuertes sentimientos humanitarios, que es extremadamente concienzuda en el cumplimiento de lo que cree que son sus deberes para con sus semejantes. Dándose cuenta de un modo desgarrador del estado de la humanidad, y de la desesperanza y de la imposibilidad de que una sola persona pueda cambiarlo, su vida no es ni con mucho tan feliz como la de un hombre relativamente espeso de epidermis, que es menos inteligente y menos sensible al sufrimiento de otros seres humanos. Es posible que este último pueda pasar por la vida sin ver más que una pequeña parte de ella, pero, evidentemente, no necesita atormentarse por las desgracias que no puede ver ni comprender, y su nivel de felicidad es considerablemente superior al de aquél.

5) En una sala de la Audiencia hay un sicópata que es extremadamente hábil en la invención de historias acerca de sus problemas imaginarios. Es capaz de llorar y de mentir tranquilamente, pero con tanta emoción que el Jurado se sentirá conmovido has-

ta las lágrimas y le absolverá de las acusaciones perfectamente ciertas que gravitan contra él. Hay también otro hombre acusado falsamente y que es auténticamente inocente, pero no es tan hábil como el anterior. Su historia —cada una de cuyas palabras es verdadera— no consigue impresionar al Jurado, y se le condena aunque sea inocente. Decir que la Justicia triunfa siempre es un aforismo tan absurdo como común. Pero es ley de la naturaleza humana que para cada aforismo existe otro aforismo igual y opuesto: empleamos simplemente aquel que más se ajusta a la ocasión. En este caso, el opuesto es: «No existe la Justicia», el cual, desgraciadamente, y siendo el mundo lo que es, parece tan verdadero —muy a menudo— como el primero.

6) Quizá la ilustración más dramática de todo esto sea la guerra. Millones de personas mueren en las guerras, y la mayoría de ellos no merecían, ciertamente, este destino. Son víctimas inocentes de la rapacidad de individuos colocados en altos cargos, o víctimas de la enfermedad del nacionalismo, que hace fatalmente fácil que dos naciones —ninguna de las cuales desea la guerra— se arrojen a ella. A veces las partes culpables alcanzan su justa recompensa y a veces no la consiguen; pero no hay nada más cierto que esto: *las víctimas* de la guerra son —en su mayoría— víctimas inocentes y que pagan con sus vidas malas acciones que no les concernían.

Sería apenas necesario invocar más ejemplos. No hay nada que aparezca tan evidente —a todo aquel que reflexiona sobre el estado del mundo y sobre la humanidad— como el hecho de que no existe una debida proporción entre el mérito humano y la felicidad humana. El factor principal que nos impide —especialmente a los americanos— reconocer esta injusticia es un *pollyannaísmo* sentimental que nos hace creer que, «a la larga, todo acaba bien», aunque diariamente contradiga la experiencia esta ilusa presunción. Hemos tenido que soportar tantas películas y tantas historias de televisión que hemos vuelto boca abajo las cosas reales: juzgamos la vida por cómo resulta en la ficción, en vez de juzgar a la ficción por cómo se parece a la vida.

A la luz de todos estos ejemplos es difícil no estar de acuerdo con Henry Fielding cuando observa:

> Hay un conjunto de escritores religiosos, o más bien morales, que enseñan que la virtud es el camino cierto hacia la felicidad y el vicio

el camino hacia la miseria en este mundo. Se trata de una doctrina sana y confortable, y a la cual no presentamos más que una objeción; a saber, que no es cierta [8].

Podríamos, sin embargo, hacer otra consideración antes de que abandonemos el tema del interés propio como razón para la conducta moral. Hemos visto que existen varias razones de mucho interés para *la acción* moral: pagamos nuestras deudas y cumplimos nuestras promesas a fin de merecer el respecto de los demás o la fama dentro de nuestra comunidad natural, aunque estas razones no operen sin excepción. Pero también se podría discurrir un argumento en favor de la conveniencia de adoptar una *actitud* que no sea la de preocuparnos exclusivamente por nosotros mismos. Existen razones de interés propio para desarrollar —si ello nos es posible— actitudes que nos llevarán a preocuparnos por el bienestar de otros seres humanos y no simplemente por el nuestro propio.

Supongamos que el ámbito de nuestros intereses nos incluye solamente a nosotros mismos. No nos preocupa que nadie más triunfe o fracase, viva o muera. Obtenemos la felicidad por nuestros propios triunfos, la infelicidad por nuestros propios fracasos, pero miramos a todos los demás con una completa indiferencia, a no ser que podamos emplear a otras personas a fin de promover nuestros propios fines egoístas. Así pues, el ámbito de nuestras fuentes de felicidad será muy pequeño. Pero si podemos convertirnos en el tipo de persona que es feliz cuando los demás (por lo menos *algunos*) son felices habremos ampliado enormemente nuestras propias posibilidades de felicidad. Es cierto que también habremos ampliado nuestras posibilidades de aflicción, al ser heridos cuando otros también lo sean. Sin embargo, si no somos sensibles hasta el punto de quedar paralizados y reducidos a la inacción por esas heridas, sino que hacemos lo que está de nuestra parte para remediarlas, estaremos disminuyendo la probabilidad de que se repitan. Más aún: estaremos aumentando la posibilidad de que otros puedan sernos útiles cuando se abatan sobre nosotros las desgracias. Si nos preocupamos auténticamente por los demás, ellos a su vez se sentirán inclinados a preocuparse auténticamente por

---

[8] HENRY FIELDING, *Tom Jones* (Nueva York, Modern Library), pág. 672.

nosotros. Nuestra preocupación crea un buen sentimiento mutuo, que es una contribución a la felicidad mucho mayor de lo que podríamos pensar hasta que hayamos experimentado un sentimiento semejante.

La capacidad de compartir las alegrías de otros seres humanos, servirá, muy probablemente, para elevar el nivel de felicidad posible en nuestras propias vidas. Si solamente una persona puede ganar el premio consistente en un viaje a Europa y únicamente se preocupa de sí misma, todos los demás competidores a este premio se sentirán defraudados y frustrados. Pero si los que pierden en este concurso son capaces de congratularse sinceramente con el ganador —e incluso de compartir con la imaginación el placer del viaje— su propia satisfacción habrá aumentado grandemente —no tanto, quizá—, como si ellos hubieran hecho el viaje, pero mucho más, sin embargo, que si solamente hubieran podido experimentar envidia y resentimiento. Si perdemos el premio tendremos, en todo caso, cierta satisfacción al saber que alguien va a disfrutar de él; y si lo ganamos, disfrutaremos más al saber que los otros no nos odian por haber conseguido la oportunidad que a ellos les ha sido negada. Es, por consiguiente, nuestro *propio interés* el que nos aconseja desarrollar, en nuestro interior, actitudes que nos permitan compartir las alegrías de los demás. Nuestra vida será más rica, menos mezquina y contrahecha, y no estará ya caracterizada por corrosivos sentimientos de odio y de envidia. El éxito de una persona dejará de estar basado en el resentimiento y en la hostilidad de las demás. Así pues, tenemos otra razón de propio interés para «ser moral»: la que nos pide que no nos *conduzcamos* simplemente de un modo moral por lo que se refiere a otros seres humanos, sino que desarrollemos *actitudes* hacia ellos de las que puedan brotar las acciones sin esfuerzo y como algo obvio y evidente [9].

B. *El mandamiento divino.*

Examinemos una segunda respuesta a la pregunta «¿Por qué tenemos que ser morales?»; a saber: «Porque Dios me recompensará si lo soy y me castigará si no lo soy».

---

[9] Esta concepción —que debo a Michael Scriven— será desarrollada con más detalle en el capítulo séptimo. No nos interesa ahora la exposición de teorías éticas, sino presentar «razones para ser moral».

1. «Demos por supuesto —podría decir alguien— que en *éste* mundo el justo es a menudo infeliz y el injusto feliz. Ahora bien, esta verdad no se aplica a la vida futura, en la cual serán enderezados todos estos entuertos. Y, en verdad, el mismo hecho de que haya tan grandes desigualdades en el mundo es una de las razones de que muchas personas crean que tiene que haber una vida futura en la cual queden superadas estas desigualdades.»

Por supuesto, el hecho de que este mundo es injusto no demuestra que haya otro mundo que sea justo, del mismo modo que el hecho de que haya seres hambrientos no demuestra que vaya a haber siempre comida. En tanto que argumento en favor de la vida futura, éste que nos ocupa equivale a un *non sequitur* tan grande como pueda serlo cualquier otro argumento. Pero llevaría demasiado lejos ocuparnos aquí de los diversos argumentos en favor de la inmortalidad. Aunque hayamos llegado a la conclusión de que hay otra vida en la cual todas las discrepancias entre la virtud y la felicidad quedarán suprimidas, ¿resuelve esta conclusión nuestra el problema? Si nuestra conclusión es verdadera, podemos sonreírnos de los desesperanzados intentos de Platón por probar la imposible tesis sobre la justicia en este mundo; y si damos más y más ejemplos de hombres buenos, pero infelices —o malos, pero felices— podremos limitarnos a decir: «Ya lo ves, *no* siempre trae cuenta ser moral, cuando solamente tomamos en consideración *esta vida*. Pero cuando consideramos la vida por venir nos damos cuenta de que *sí* trae cuenta ser moral. Solamente en la vida futura se realizarán las profecías, y el pan que arrojamos sobre las aguas volverá a nosotros y con un interés bien crecido».

La primera cosa que cabe observar acerca de esta segunda respuesta es que solamente atraerá a aquellos que aceptan de antemano la vida futura en la cual un Dios justo distribuye recompensas y castigos según los méritos. Aquellos que niegan la doctrina o que no están seguros de ella no se sentirán influidos por ella en tanto que razón para la moralidad. Dado que el argumento depende de la verdad de esta doctrina, sería mejor comprobar si es cierta y si todos los demás aspirantes al título de doctrina verdadera son falsas. Si basamos toda la vida moral sobre la verdad de la doctrina que anuncia recompensas eternas, y esas doctrinas resultaran falsas (o se comprobara que eran verdaderas otras doctrinas com-

petidoras), estos resultados nos parecerían, ciertamente, un truco muy sucio.

Además, si la única razón que tenemos para ser morales es la de que Dios va a castigarnos si no lo somos o a recompensarnos en caso contrario, en cuanto dudemos o dejemos de creer que existe un Dios que hará esa justicia, la única razón de ser morales desaparecerá. Parece cierto que muchas personas se encuentran precisamente en esa situación.

Incluso para aquellos que están ya convencidos de que hay una vida futura, prometida por su religión, existirá otro aspecto con el que tienen que enfrentarse decididamente: cuando un hombre dice: «Yo tendría que ser moral, porque si no lo soy me castigarán» está invocando motivos egoístas, interés propio, en el mismo grado que lo hacía en nuestra primera respuesta. Se trata simplemente de interés propio situado en el mundo futuro en vez de estar confinado al mundo presente. La persona que actúa por ese motivo está sencillamente apostando para conseguir bazas más elevadas. Está expresando su voluntad de posponer su recompensa durante un poco de tiempo, a fin de recogerla con un mayor tanto por ciento de interés en el mundo futuro: lo cual es de lo más egoísta posible. Es como trabajar cierto número de horas a fin de ahorrar más tiempo para el final del día. Y tampoco se concibe la vida moral como algo que sea deseable por sí mismo; no es que el hombre disfrute o se sienta orgulloso por el trabajo: es que necesita el dinero. Verdaderamente, su motivo de ser moral no es muy diferente del que tiene para seguir las órdenes de un dictador ante el cual se estremece y tiembla. Puede o no aprobar lo que aquél ordena, pero obedece sus órdenes porque si no lo hiciera la matarían o torturarían. Suprimamos los castigos amenazadores y las recompensas prometidas y la persona dejará de hacer lo que le ordenan.

Existen muchas gentes sinceras y conscientes que han creído que para ser moral no existía ninguna otra razón que no fuera la de los castigos y las recompensas divinas, y que en cuanto éstos quedaran suprimidos se *derrumbaría* en cenizas la fábrica moral de la humanidad. Por supuesto, el hecho de que la fábrica moral de la humanidad se *derrumbe* en cenizas, si se suprimen estas amenazas y promesas, es una cuestión empírica, sobre la cual podría argüirse en pro y en contra indefinidamente. Es posible que a la mayoría

de la gente sea necesario constantemente hostigarla a fin de conseguir que avance. Existen, sin embargo, razones para creer (según veremos en el capítulo próximo) que, en general, la moralidad de la gente no se derrumbaría si quedaran suprimidas las sanciones religiosas, siempre y cuando la gente no se haya acostumbrado tanto a esas sanciones religiosas que ya no pueda actuar sin ellas: gentes que no han sido educadas en el sentido de tener que depender de sanciones religiosas no parecen por ello menos morales. Cualquiera que sea la respuesta a la pregunta empírica, la esperanza de una recompensa, o el temor a un castigo, puede presentar un *incentivo* para aquellos que son demasiado débiles o egoístas para conducirse moralmente sin ellos, pero no pueden ofrecer una *buena razón* (justificación) para ser moral. Si esta afirmación es una petición de principio en relación con lo que entendemos por «buena razón» podemos decir que ofrece una buena razón solamente si son buenas las razones totalmente egoístas; se trata, sencillamente, de un llamamiento al interés propio. «Sé bueno, porque si no, te castigarán»: no hay nada que llame tan claramente al poder desnudo y sin control. De hecho, la bondad moral de cualquiera que lo diga tendría que ponerse en duda, debido simplemente a ese llamamiento a un poder no sustentado por razones.

Quizá de este modo pueda destacarse mejor la irrelevancia moral del llamamiento al poder. Si hay un Dios que es la fuente de los mandamientos morales, entonces, *o bien* Dios tiene razones para ordenar lo que ha dispuesto, o *bien* no las tiene.

a) Una alternativa sería creer que Dios no tiene ninguna razón para ordenar lo que ordenó, sino que los mandamientos son sencillamente el resultado de un capricho o de una voluntad arbitraria. Si esto es así, ¿qué posibles pruebas tendremos para creer que son buenos o que deberíamos obedecerlos? Nos han dicho que los obedezcamos porque nos castigarán si no lo hacemos. Ahora bien, ésta es exactamente la misma clase de razón —una razón de prudencia —que existe para obedecer los mandamientos de un dictador cruel. Le obedecemos con temor y temblor porque tememos las consecuencias que nos pueda traer el desobedecerlos, y no porque le veneremos a él o a sus mandamientos. Puede ocurrir que le obedezcamos y que al mismo tiempo, en privado, aborrezcamos tanto al dictador como a sus mandamientos. Ciertamente, los creyentes religiosos no desean que su deidad sea obedecida únicamente

porque es más poderosa que ellos mismos. Desean obedecerle no porque haya mandado esto o lo otro, sino porque esos mandamientos son buenos. Si la única defensa que pudiera darse de un mandamiento es simplemente: «Haz esto porque yo lo digo», esto no sería una defensa: de hecho, es el tipo de cosa que se dice normalmente cuando no se puede presentar ninguna justificación; el tirano —incapaz de presentar razones buenas para hacer obedecer sus órdenes— recurre al poder desnudo y escueto. Así pues, si Dios no tiene razones para dar sus mandamientos no parece que haya ninguna nueva razón para que debamos obedecerlos, a no ser el miedo que su poder nos inspira. John Stuart Mill trató este aspecto de un modo dramático; decía, en efecto: «¿Por qué tengo yo que obedecer los mandamientos de un ser, por muy poderoso que sea, que no da ninguna razón de sus mandamientos que no sea el hecho de que es él quien los pronuncia? ¿No sería mejor y más valiente que yo decidiera prescindir de esos mandamientos y asumir voluntariamente el riesgo del castigo? Después de todo, yo solamente tendría que obedecer los mandamientos que sean buenos. ¿Y qué pruebas tengo yo de que un ser capaz de promulgar los mandamientos— sin presentar otra razón que no sea la amenaza de un castigo a los que no le obedecen— *es* bueno?».

Cuando me dicen que tengo que creer esto, y al mismo tiempo designan a ese ser con los nombres que expresan y afirman la moralidad humana más elevada, yo digo sencillamente que no estoy dispuesto a hacerlo. Cualquiera que sea el poder que un ser semejante tenga sobre mí, hay una cosa que no conseguirá: no me obligará a adorarle. Yo no llamaré bueno a ningún ser si no es lo que yo entiendo por bueno cuando aplico este epíteto a mis prójimos: y si un ser semejante puede condenarme al infierno por no llamarle de ese modo, iré al infierno [10].

b) La otra alternativa es creer que Dios tiene *razón* para ordenar lo que ordena. Esta creencia nos llama la atención porque es una alternativa más aceptable. Ahora bien, si Dios tiene una razón para mandar A y no B, ¿por qué no podríamos hacer A y no B, directamente en función de esta razón, y no porque Dios lo ha ordenado? En cualquier caso, si Dios ha ordenado A en virtud de

---

[10] JOHN STUART MILL, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Boston, Spencer, 1865), pág. 131.

una razón, entonces será ciertamente a causa de ella por lo que deberemos hacer A; la orden de Dios solamente aporta un incentivo adicional, *si* creemos que Dios es bueno. (Por supuesto, es *posible* que no pensáramos en A si no lo hubiera ordenado Dios; en este caso, el hecho de que no lo hayamos pensado sería una buena razón para que Dios decretara la orden. Pero nuestra pregunta sigue en pie: «¿Habría o no alguna razón para que El mandara en primer término A y no B?») Si no creemos que A sea bueno porque Dios lo manda (ésta era nuestra primera alternativa), entonces nuestra segunda alternativa supone creer que Dios manda A porque es bueno. Si esta creencia es verdadera, como recordarán muy bien todos los que hayan estudiado el *Euthyphro*, de Platón, es lógicamente independiente del hecho de que Dios la ordene, y seguiría siendo buena incluso si no existiera ningún Dios que la ordenara. Que Dios ordene A es consecuencia de la bondad de A, y no causa de que A sea bueno. En estas circunstancias, la religión no está *necesariamente* ligada a la ética, porque existe cierto *criterio* para que las cosas sean buenas, criterio que no consiste simplemente en el hecho de que Dios las ordene, sino que se trata de un criterio que el Dios podría usar (y probablemente también lo podríamos nosotros) al juzgar si algo es bueno o no. (Véanse las páginas 54-58.)

2. Hasta aquí lo que se refiere a la invocación de recompensas y castigos divinos. «Ahora bien —podrá decirse—, el interés propio no es la única razón para que la gente siga una ética religiosa, aunque puede que sea la razón más corriente. Podríamos realizar buenas acciones no porque temamos castigos divinos o porque deseemos recompensas prometidas en una vida futura, sino, simplemente, porque amamos y adoramos al Dios en el cual creemos. Podemos actuar por amor y devoción y no meramente por miedo al castigo o por la esperanza de recompensa.»

Esta observación es, evidentemente, cierta. Es difícil descubrir en casos individuales qué cantidad de terror subsconscientes puede existir detrás del amor conscientemente vivido —esa mezcla de emoción también se da en las relaciones con los padres—, pero demos por supuesto —insistamos incluso— que, muy a menudo las acciones se llevan a cabo por motivos de amor, afecto, estima y adoración. Sin embargo, observemos aquí algo que se olvida con frecuenca: aquéllos que se comportan moralmente por amor al

Dios en el que creen deberían, ciertamente, comportarse así *únicamente* si el Dios en el que creen es moralmente *digno* de su amor y veneración. ¿Deberíamos obedecer las órdenes del antiguo dios Moloch que pedía que los niños fueran arrojados al fuego como sacrificio para aplacar su ira? Podríamos, asimismo, poner en duda que se debieran obedecer las órdenes del antiguo dios hebreo Yavé, que, aparentemente, sancionaba matanzas y depredaciones contra otras tribus que solamente intentaban permanecer en vida y que no merecían realmente ese destino; y, sin embargo, Yavé, de cuando en cuando, se irritaba contra los israelitas porque eran demasiado compasivos y porque no llevaban adelante su trabajo con la suficiente rapidez. Después de todo, no tenemos por qué amar a cualquier persona, ni por qué obedecer los mandamientos de cualquiera. Puede ocurrir que una mujer ame a su marido, pero esto no quiere decir que tenga que obedecerle cuando él le ordena que venda su cuerpo por las calles, haciendo aumentar así los ingresos familiares. El amor puede estar mal enfocado, y también la estima y la devoción. Entregarse a una cosa cualquiera no es bueno; primero tenemos que asegurarnos de que lo que amamos es digno de ser amado porque, de otro modo, del amor pueden venir males sin cuento.

Si, por un lado, amamos a Dios —o a quienquiera que creemos que es Dios— ciegamente y sin razón, no tenemos ninguna garantía de que el objeto de nuestro amor merezca ser adorado. Pero si, por otro lado, amamos a Dios y creemos que tiene cualidades morales muy deseables y profundamente buenas, entonces no hacemos buenas cosas porque le amamos, sino porque El tiene cualidades que le hacen merecedor de nuestro amor. Con esto ya cambia la respuesta a la pregunta «¿Por qué tenemos que ser morales?». La respuesta ya no es «Porque amo y adoro a Dios», sino «Porque Dios es bueno, y —al ser bueno— desea aumentar el bien del mundo y, por tanto, nos ordena que hagamos aquellas cosas que El considera buenas». Esta respuesta apunta a un bien que es independiente incluso de Dios, en el sentido de que existiría aunque no hubiera Dios y aunque no hubiera un Dios *bueno* (si Dios fuera malo entonces desobedecer sus mandamientos sería una buena cosa, aunque nos amenazara con castigo si le desobedecemos).

Incluso esta respuesta influirá solamente en aquellos que creen ya en que: 1) hay un Dios, y 2) es bueno. Si estas dos premisas se

dan por supuestas, será natural creer que Dios intentará elevar al máximo el bien del mundo ordenándonos que lo realicemos; ahora bien, si ello es bueno, ¿no tendríamos que realizarlo de todas maneras, con Dios o sin Dios?

3. También se ha propuesto otra versión de la respuesta religiosa, a saber: «Debemos ser morales —dicen algunos— no porque esperemos recompensa por ello, ni porque amemos a Dios y le pagemos con amor, sino únicamente porque El es el autor de nuestro ser —El nos creó y es por ello acreedor a nuestra obediencia indiscutible—».

> Dios nos hizo a nosotros y al mundo entero. A causa de esto tiene absoluto derecho a nuestra obediencia.
>
> No existimos por derecho propio, sino solamente como criaturas suyas, que, por consiguiente, deben hacer, y ser, lo que El desea [11].

¿Estaremos autorizados para llegar a esta conclusión? Supongamos que hay alguien o algo (no simplemente agentes naturales) que nos dio el ser, y que este ser es Dios y que este mismo ser estableció ciertos mandamientos para que los sigamos: a menos de que se creyeran de antemano todas estas cosas no se podría emplear este argumento. Todavía cabría preguntar: *por qué* debemos obedecer esos mandamientos. «Dios nos ha creado; por tanto, debemos hacer lo que El manda» es un argumento incompleto: exige la premisa adicional de que las criaturas deben obedecer a su creador. Supongamos que las criaturas hubieran sido creadas por un creador malévolo que las diera el ser únicamente para hacerlas sufrir (concepción ésta que ha sido a veces sustentada por algunos), ¿seguiría diciendo el defensor de ese argumento que hay que obedecer las órdenes de un creador semejante? Así pues, la cuestión depende de la clase de creador de que se trate. El simple hecho de disponer del poder de crear, más el uso de ese poder, difícilmente autorizaría a ningún ser a exigirnos sumisión indiscutible a sus mandamientos. Solamente si el creador fuera *bueno* a la vez que poderoso podríamos decir con verosimilitud que hemos de hacer lo que nos ordena; hemos de obedecerle no solamente por el hecho de que nos haya creado, sino porque sus mandamientos son bue-

---

[11] R. C. MORTIMER, *Christian Ethics*, pág. 7.

nos. Si hacemos esta afirmación, nuestro argumento se reduce al que ya habíamos considerado previamente.

C. *El interés común*

Examinemos ahora otra respuesta a la pregunta «¿Por qué debemos ser morales?» La respuesta es: «Debemos ser morales, no porque nos convenga, o porque Dios nos recompense por ello —ni siquiera porque creamos que Dios es bueno y deseemos, por consiguiente, obedecer las buenas directrices que ha fijado para guiarnos—, sino porque obedecer ciertas reglas morales contribuirá a construir una sociedad mejor, una sociedad que todos preferiríamos a otra en la cual no se observaran estas reglas».

Supongamos que estamos jugando una partida, y que cuando jugamos estamos de acuerdo en seguir ciertas reglas. No podremos cambiar éstas en un momento, simplemente porque nos vaya mal en esta partida. Jugamos a este juego para ganar, mas para lograrlo tenemos que observar las reglas. En la medida en que hagamos trampa ya no estaremos jugando a ese juego en modo alguno. Si nos sentimos interesados por el juego probablemente tendremos interés en continuar la partida. Ahora bien, solamente puede continuar si jugamos según las reglas. A ninguno de nosotros nos obligan a jugar al baseball o al billar. Pero a los juegos de la vida tenemos que jugar todos, de un modo o de otro. Y no podemos jugarlos solos porque estamos rodeados por otras personas que también juegan en esa partida. ¿Cuál es entonces la mejor manera de jugarla —la mejor manera para todos nosotros—? Mientras estemos todos juntos sobre este planeta, ¿no será mejor para todos nosotros encontrar algún arreglo que nos permita vivir juntos de modo que podamos —cada uno de nosotros—, perseguir el mayor número posible de intereses propios sin por ello impedir que los demás consigan los suyos? Para vivir de este modo tenemos que adherirnos a ciertas reglas. Ciertas clases de ellas— las que requieren de nosotros que consideremos la seguridad y el bienestar de los demás y las que nos prohiben agredirlos— funcionarán en provecho de todos nosotros; ésta es la razón de que debemos obedecerlas. Consideremos dos grupos de personas, de cualquier importancia numérica. En el primer grupo las per-

sonas viven según ciertas reglas —se abstienen de matar, robar o cometer actos de agresión, los unos en contra de los otros—. En el segundo grupo las gentes no desean sentirse vinculados por ninguna regla: cometen actos de agresión los unos contra los otros —sin más sanción que la venganza de los agraviados o de sus amigos, si es que consiguen poder vengarse del agresor—. En el primer grupo existen ciertas limitaciones a la conducta de cada miembro; en el segundo grupo no existen tales limitaciones. Pero el resultado de esta falta de limitación es que la gente, en el segundo grupo, vive mucho peor de lo que hubiera vivido en caso contrario: sus vidas y sus haciendas están en peligro constante; en cualquier momento pueden perecer a manos de otros, sin recursos posibles ante la ley. Normalmente todo el mundo está de acuerdo en que los miembros del primer grupo viven en mejores condiciones que los del segundo. (Los del segundo están, de hecho, en el «estado de naturaleza» descrito por Thomas Hobbes, que analizaremos a otro respecto en el capítulo octavo.) Así pues, vivir en el primer grupo, y comportarse según sus reglas, interesará a todos los miembros del grupo.

Por lo menos, comportarse según las reglas interesará a todos los miembros del grupo en la *mayoría* de las ocasiones; por ejemplo, me interesa ser honrado porque siéndolo gano el respeto de otros que confiarán en mí en las relaciones personales y en las comerciales. Me interesa abstenerme de agredir a los demás, porque si lo hiciera probablemente me encarcelarían, y además acabaría teniendo menos amigos verdaderos e incluso me quedaría sin ninguno. Sin embargo, es posible que no me interese vivir según las reglas en *todas* las ocasiones: supongamos, por ejemplo, que la aplicación de la ley es muy laxa o que yo quiero sobornar a los funcionarios adecuados y conseguir de este modo arrebatarte lo que no me pertenece, y estar completamente seguro de que no me perseguirán por mi acción. En este caso, ¿por qué no iba yo a robar y a sobornar? No cometería esos delitos, no porque no benefician a mis intereses individuales (porque, de acuerdo con la hipótesis, en este caso me beneficiarían), sino porque van en contra de los intereses del grupo en su conjunto o, dicho en otras palabras, en contra del «interés general». Una vez que nos damos cuenta de que un grupo cuyos miembros obedecen ciertas reglas es mejor que otro que carezca de ellas, tenemos

un motivo para comportarnos según estas reglas, incluso en aquellas situaciones en las que comportarse así no favorezca mi interés personal o individual.

La moral es un sistema de principios —cuya aceptación por todo el mundo, en tanto que superiores a los dictados del propio interés interesa por igual a todo un mundo aunque no sea, por supuesto, lo mismo seguir las reglas de la moral que seguir el propio interés... Si lo fuera, no habría conflicto entre una moral y un interés propio y no tendrían objeto estas reglas que sobrepasan el interés propio. Por consiguiente, la respuesta a la pregunta «¿Por qué hay que ser moral?» es la la siguiente: Debemos ser morales porque ser moral consiste en adoptar reglas encaminadas a superar el interés propio en todos aquellos casos en los que interesa por igual a todo el mundo dejar a un lado su interés [12].

Esta respuesta a la pregunta «¿Por qué hay que ser moral?» parecerá suficiente a mucha gente, pero no a todo el mundo; algunos seguirán pidiendo una razón para portarse moralmente (o según las reglas que promuevan el interés del grupo) en aquellas situaciones en que su propio interés esté en conflicto con los intereses del grupo.

X: ¿Por qué tengo que ayudar a otra persona cuando ello no me interesa?

Y: Porque ayudar a los demás es de mutuo interés para cada uno de nosotros.

X: Ya lo sé, pero ¿qué me importará a *mí* esto cuando no *me* interese ayudar?

Y: Pero ¿acaso no deseas vivir según las reglas que la sociedad ha formulado para el interés mutuo de sus miembros?

X: Cuando vayan contra mi propio interés, no.

Y: Otras personas han vivido según las reglas y se han sacrificado por ti aunque no beneficiaba a su propio interés comportarse así contigo.

X: Ya lo sé.

Y: Si no lo hubieran hecho probablemente no estarías aquí hablando conmigo.

X: También lo sé.

Y: ¿No es entonces razonable que —ya que fueron en contra

---

[12] KURT BAIEN, *The Moral Point of View*, Ithaca, N. Y., Cornell Universitty Press, 1958, pág. 314. Reproducido con autorización del editor.

de su propio interés para servir el tuyo— tú ahora vayas en contra de tu propio interés para servir al suyo?

X: Quizá sea razonable, pero no veo por qué tendría que hacerlo. Así pues, yo no soy razonable. Bien. ¿Y qué?

Y: Pero si ellos se sacrificaron por ti cuando *tú* necesitabas ayuda y ahora tú los abandonas cuando *ellos* te necesitan, lo que estás haciendo es propio de un parásito. Tu maldad para con ellos solamente ha sido posible por su bondad anterior hacia ti.

X: De acuerdo, soy un parásito. Ahora, condéname. De todas maneras, no voy a hacer lo que vaya en contra de mi propio interés.

Y: No estoy diciendo que vayas a hacerlo, sino que deberías hacerlo.

X: Pero todavía no me has dado una razón aceptable que me diga *por qué* debería hacerlo.

D. «*Porque es justo*»

¿Existe alguna otra respuesta que podamos dar en esta enloquecedora situación? Llegados a este punto algunos dirán: «No existe ninguna otra razón que podamos dar a este individuo para que él, o cualquier otra persona, entienda por qué *debería* comportarse moralmente. Todo lo que podemos hacer es intentar ilustrarle sobre la cuestión *sicológica* de por qué es necesario *actuar* moralmente. Una vez que le hayamos enseñado algunos hechos sicológicos, quizá ellos le ayuden a obrar moralmente. Esto es todo lo que podemos hacer por él».

1. Intentemos primero este nuevo modo de tratar la cuestión. Preguntémonos: «¿Qué es lo que realmente mueve a la gente a realizar acciones morales?». La respuesta es bien sencilla. Realizamos actos morales por una gran variedad de motivos —a veces de interés propio—: tales como esperar alguna recompensa, o que alguien nos devuelva un favor o que nos acepten socialmente por haber realizado la buena acción, pero a veces también por el deseo auténtico y desinteresado de ayudar a alguien sin esperar que nos ayuden o recompensen a nuestra vez, por el deseo de realizar una buena acción únicamente porque así aumentará el bien en el mundo y por ninguna otra razón. Los motivos hu-

manos son extremadamente variados, y probablemente no tiene ningún interés intentar ponerles una etiqueta a todos ellos o clasificarlos. Si los pusiéramos a todos bajo un epígrafe general como hacen los egoístas sicológicos (págs. 210-231) y a todos ellos les colocáramos la etiqueta de «egoístas», la palabra «egoísta» tendría que extenderse hasta el punto de convertirse en irreconocible; perdería todos sus significados distintivos y ya no serviría para distinguir un motivo de otro, lo cual era todo el propósito que teníamos al presentar esta palabra en el primer lugar. Así, pues, sería inútil intentar limitar la variedad de motivos que acúan en la *psyche* humana diciendo, p. e., que las personas nunca actúan por sentido del deber. Parece perfectamente claro —una vez que hemos dejado de engañarnos con palabras deformadas de su sentido original— que a menudo las personas actúan según un sentido del deber, incluso en contra de sus propios intereses privados. No todo el mundo actúa así todo el tiempo —ni siquiera la mayoría de la gente—, pero algunas personas actúan así algunas veces. En algunas ocasiones realizamos ciertos actos porque estamos plena y honradamente convencidos de que es justo realizarlos, aunque es posible que no lo estemos en absoluto de que el acto vaya a traernos el máximo goce o la mayor felicidad, o ni siquiera la paz. Por lo que se refiere a la cuestión sicológica, con esta observación nos basta y nos sobra. A veces las personas actúan por motivos de deber, y si nos preguntamos «¿Por qué realizan las personas actos justos?», la respuesta será: «En todo caso, los realizan a veces porque están convencidos de que lo que están haciendo es lo justo y por ninguna otra razón».

«Ahora bien —continuará diciendo nuestro escéptico—, el hecho de que algo sea justo no puede nunca ser *motivo* para la acción. Ni siquiera el *conocimiento* de que sea justo puede, en sí mismo y por sí mismo, *hacer* que la gente se conduzca de un modo determinado. Tiene que existir también *un deseo* de actuar del modo exigido. Solamente el deseo puede *mover* a la persona a la acción, aunque el entendimiento nos convenza de que una acción determinada es justa. El intelecto no puede por sí mismo empujarnos en un sentido o en otro. Como decía Spinoza, el conocimiento puro por sí sólo no puede hacernos actuar; la única cosa que puede hacer que nos abstengamos de actuar a impulsos de un deseo es otro deseo más fuerte que el primero.»

Podríamos decir muchas cosas a propósito de esta descripción supersimplificada de la naturaleza humana, según la cual actuamos solamente debido a nuestros deseos. Pero no es necesaria la crítica aquí, porque se puede aceptar esa descripción y demostrar, sin embargo, lo irrelevante de su conclusión. «Demos por válido —podríamos decir— que la única fuerza que puede derrumbar un deseo es otro deseo más fuerte: de hecho, esto es una definición, porque si el segundo derrumba al primero equivale a decir que el segundo es más fuerte. Ahora bien, ¿qué importancia tiene esto? *Uno* de los deseos que tenemos —por lo menos algunos de nosotros— es el deseo de hacer la cosa justa, por mucho que ello pueda costarnos; y a menudo este deseo es muy fuerte, especialmente en los tiempos de crisis, cuando nuestros prójimos nos necesitan.» Con esta conclusión nos basta. Los seres humanos actúan siempre debido a sus deseos más fuertes: muy bien, de acuerdo; pero no todos sus deseos son deseos centrados en sí mismos, y uno de los deseos que resulta a veces dominante es el de hacer la cosa justa por muy grande que pueda ser para nosotros su costo.

2. Hasta aquí, pues, lo que se refiere a la pregunta sicológica: «¿Por qué, esto es, según qué motivos realizan las personas actos justos?». Pero todavía nos queda la pregunta ética, no. «¿Por qué, esto es, según qué motivos son morales las personas?», sino: «¿Por qué, esto es, por qué buenas razones *deberían* ser morales? ¿Pueden aducirse buenas razones en favor de ese 'por qué deberíamos ser morales'? Si hay alguien que no ha quedado convencido con las razones ya expuestas, ¿qué más podríamos decir?».

La siguiente respuesta puede parecer tan simple y tan obvia que no valga ni siquiera la pena de formularla: «Debemos ser morales simplemente porque es lo justo». Por el momento no están preguntándonos si un acto determinado *es* justo o no, sino que —suponiendo que sea justo— lo que nos estamos preguntando es más bien por qué deberíamos *serlo*. Supongamos que es injusto estafar en el cambio al vendedor ciego de periódicos; ¿por qué tendríamos que dejar de estafarle? Nuestra respuesta es ahora: «Simplemente porque no es justo». ¿No es razón suficientemente buena para dejar de hacerlo esta condición de no ser justa? Ciertamente, muchas personas eminentes lo han pensado así. «La virtud es su propia recompensa», dijo Spinoza; y, verdadera-

mente, ¿por qué habíamos de exigir una recompensa a cambio de la virtud, como el hombre que hace un trabajo desagradable únicamente a fin de conseguir un salario mayor al final del día? ¿No es ya lo suficientemente sencillo decir que el acto es el acto justo que tenemos que realizar? Quizá la justicia del acto no sea bastante para *hacernos* realizarlo (para algunos sí que será suficiente; para otros no lo será, según la distinta fuerza de voluntad y de propósito moral); pero ¿acaso no proporciona la justicia una *razón* suficiente para realizar el acto?

Podríamos decir que la falacia de Platón consiste en dar por sentado que la única razón por la cual una persona debe comportarse moralmente es que, al actuar así, obtendrá una ganancia. Ello implica que —si resultara que no le interesa, después de todo, comportarse moralmente— no quedará ninguna razón para obrar así. ¿No es un error este tipo de argumentación? Platón intentaba replicar a sus contrarios los sofistas. Estos decían que no necesitamos comportarnos moralmente, porque muy a menudo con ello no se promueven nuestros propios intereses, y porque, si no nos comportamos moralmente, puede ocurrir que salgamos ganando. Platón, al replicarles, hizo grandes esfuerzos para demostrar que los sofistas estaban equivocados y que la acción justa promueve los propios intereses, en contra de lo que ellos decían. Resulta ahora evidente que lo que Platón *debería* haber hecho es algo muy distinto: en vez de intentar demostrar que la acción justa promueve el propio interés, tendría que haber puesto en duda el presupuesto capital del argumento sofístico, a saber, que *si* la acción justa («la justicia») no promueve el interés propio no existe razón alguna para hacer lo que es justo. Sin embargo, nunca puso en tela de juicio ese presupuesto; antes por el contrario, lo compartía con los sofistas. En vez de ello se empeñó en poner en tela de juicio su afirmación empírica de que la acción justa no siempre promueve de hecho el interés propio. Si hubiera puesto en duda el presupuesto de la argumentación sofística en lugar del argumento en sí mismo, no habría tenido que enredarse en desesperadas maniobras al intentar demostrar que el hombre justo es el hombre feliz. Hubiera dicho: «El hecho de que la acción justa redunde siempre en beneficio propio es irrelevante por lo que se refiere a la pregunta de si se debe realizar o no»; hubiera dicho: «Aun admitiendo que, tal como está el mundo,

la acción justa no siempre lleva a la felicidad, ¿qué importancia puede tener esto? ¿Qué hace pensar que alcanzar la felicidad sea la única razón buena para hacer lo que es justo?».

Obsérvese que no estamos preguntándonos meramente: «¿Por qué deberíamos realizar acciones justas?» y dando la contestación tautológica: «Porque son justas». Estamos preguntando: «¿Por qué tenemos que hacer este acto y no éstos otros que podríamos realizar en su lugar?». Y a esto contestamos: «Porque se trata del acto que es justo». ¿No es ésta la mejor respuesta y, en última instancia, la única respuesta? Si alguien admite que un acto es justo y, sin embargo, sigue preguntándose por qué tendría que realizarlo, ¿no podría ocurrir que esté empleando esa pregunta como excusa para dejar de hacer lo que ha reconocido ya que es justo? Si acepta de antemano que cierto acto es justo, ¿su misma justicia no *proporcionará ya la razón* por la cual tendría que hacerlo?

Si a un hombre le interesa realizar el acto es probable que no se plantee la pregunta. (Incluso aquí cabría preguntar: «¿La razón por la cual habría que hacer esto consistirá en el hecho de que nos interesa? ¿Tendríamos que hacerlo *porque* promueve nuestro interés, y no porque es justo?».) Solamente nos plantearemos la pregunta cuando la realización del acto nos beneficie. Cualquiera que sea la respuesta que demos —que el acto redunda en interés de la sociedad o simplemente que es justo— nos negaremos a aceptarlo como razón suficiente para realizar el acto en cuestión. Reconocemos que somos miembros de un grupo y que nos hemos beneficiado grandemente con los sacrificios de otros miembros de aquél; cuando nos toque el turno de realizar un sacrificio por ellos (encaminado a favorecer intereses suyos, y no el nuestro propio) diremos: «Dime *por qué* debo hacerlo. Solamente jugaré mientras gane; cuando empiece a perder abandonaré la partida. Llegado a ese punto, la partida ya no me trae cuenta: ¿Por qué tendría que seguir jugando?». Ahora bien, ¿qué es lo que se pregunta este hombre? Lo que desea —y no aceptará ninguna otra respuesta— es una razón de *propio interés* para poder seguir jugando. Pero, *ex hypothesi*, esta situación es una de las que requieren que el acto suyo sea contrario a su interés. Es, por supuesto, imposible darle una razón *en consonancia con su interés* para actuar *en contra de su interés*. Eso sería una contra-

dicción en los términos. Se trata de una petición que se contradice a sí misma, y, sin embargo, la gente a veces la hace y se siente defraudada cuando no se puede cumplir. El escéptico nos da un ejemplo en el cual se portaría en contra de su interés y nos pide que le demos una razón *para* comportarse así, y, *sin embargo, no* aceptará más razones que las de su propio interés. No tiene nada de extraño que un hombre así se sienta defraudado. También se siente defraudado el que quiere que los círculos sean cuadrados. Si el escéptico no puede —sin contradecirse a sí mismo— aceptar una razón de autointerés para hacer lo que va en contra de su interés, y no quiere, a pesar de ello, aceptar ninguna razón *excepto* las de autointerés, ¿qué más podemos hacer? ¿Qué significado tendrá atro su pregunta? (¿No será su pregunta la expresión de una debilidad interior, de un conflicto, porque no sabe si va a mantenerse fiel a los principios morales, como se ha comprometido consigo mismo inicialmente, o si va a abandonarlos, no porque haya encontrado en ellos algo intrínsecamente injusto, sino porque en esta situación entran en conflicto con su interés propio?) Quiere nadar y guardar la ropa: quiere una razón de autointerés para justificar un acto que iría en contra de su interés, o quiere una razón moral (no autointeresada) para justificar un acto de estricto autointerés. Una vez que hayamos explicado esta situación, si sigue planteándonos la pregunta será porque, o bien todavía no ha entendido la naturaleza de su pregunta o bien porque pretende conseguir dos cosas contradictorias, y esto (preciso es admitirlo) es con demasiada frecuencia un motivo para envolverse en razonamientos filosóficos [13].

Una última cuestión: '¿Qué podemos hacer si la gente *no es* moral?, se preguntarán muchos. Es muy posible que el filósofo no pueda hacer nada en absoluto sobre esto. Nuestra tarea ha sido considerar lo que el filósofo puede válidamente decir acerca de la pregunta: «¿Por qué debemos actuar según los principios morales que ya nos parecen justos?»; pero demostrar que debemos actuar según ellos no garantiza, por supuesto, que vayamos a actuar según ellos. Ninguno de nosotros obra según sus convicciones morales durante toda su vida; y algunos de nosotros hace-

---

[13] Más adelante, en el capítulo undécimo, volveremos a examinar este problema al ocuparnos de los distintos estilos de vida.

mos más honor a nuestra moralidad incumpliéndola que acatándola. Algunas personas —debido quizá a una niñez desgraciada— son en su vida adulta tan implacable y calculadoramente egoístas que no podrá conseguirse que se comporten de un modo desinteresado, independientemente de que profesen principios morales o no. No es misión del filósofo obligarles a ello. El filósofo sólo puede en muy pequeña medida convertir a las personas egoístas en desinteresadas, a las inmorales en morales; solamente puede hacer esto si las personas están dispuestas a atender a argumentos racionales. Muchas personas —quizá la mayoría, cuando están implicados intereses egoístas— no se sentirán atraídas por estas consideraciones racionales. Con tales personas la filosofía es impotente. De hecho, algunas gentes son singularmente inmunes a la razón y es preciso amenazarlas, persuadirlas o reprehenderlas para que se porten moralmente. Ciertas personas son inmunes incluso a métodos semejantes. El filósofo no puede ayudarlos; lo que necesitan es un tipo muy diferente de terapéutica que pueden recibir en el diván de un sicoanalista.

Ejercicios

1. ¿Opina usted que Platón tenía razón cuando creía (en su *República)* que el hombre justo es siempre el hombre feliz? Examine sus distintos argumentos, que llegan a su coronación hacia el final del libro noveno. ¿Varía el significado del término «justicia» a lo largo de su argumentación, entre su primera presentación en el libro primero y los argumentos culminantes del libro noveno? En caso afirmativo, ¿por qué? (Ponga también especial cuidado en distinguir en Platón los *actos* justos y la justicia como «estado de alma»).

2. Lea los capítulos 11 y 12 de *The Concept of Morals.* ¿Está usted de acuerdo o no con la exposición de Stacey sobre por qué debemos ser morales? Diga las razones.

3. Lea el capítulo 12 de *The Moral Point of View,* de K. Baier. ¿Está usted de acuerdo con la exposición de Baier sobre por qué debemos ser morales? Diga las razones.

4. ¿Afirmaría usted que los siguientes actos (si es que se trata de actos): 1) la sociedad exige de nosotros una conducta moral y 2) Dios nos manda que nos comportemos moralmente, son *razones* o *incentivos* para la conducta moral? Si son incentivos, ¿de qué clase? Si son razones, ¿son buenas razones?

5. Si hubiera un Dios que promulgara mandamientos morales pero que no tuviera poder para sancionarlos, ¿supondría esta falta de poder

alguna diferencia para su concepción de los mandamientos divinos como razón o incentivo para ser moral? Explíquelo. Suponga, en lugar de lo anterior, que hubiera un Dios omnipotente, pero malvado, o bien moralmente indiferente. ¿Supondría esto alguna diferencia? ¿Por qué?

6. «La vida moral es un conflicto entre la acción y el deseo.» Encuentre el máximo número de motivos por los que esta afirmación resulta incoherente.

7. Procure pensar en cinco situaciones en las cuales, de un modo inesperado, las consecuencias de las buenas acciones de una persona o de sus malas acciones se vuelven contra él: «El que la hace la paga». Intente, después, pensar en distintas situaciones en las cuales no se ven tales consecuencias: una persona hizo un sacrificio sin que más tarde le correspondieran, o bien, hizo algo malo sin que le castigaran. ¿Cuál de las dos clases de situaciones cree usted que ocurre con más frecuencia? ¿Cómo comentaría usted las situaciones siguientes?

a) «Durante la Segunda Guerra Mundial un aviador americano en Alemania pasó un fin de semana en Londres. Mientras estaba allí se encontró con un amigo en la Jefatura de Transporte Aéreo, que le dijo: «¿Por qué no vas a casa, a Baltimore, este fin de semana? Ya sé que parece un disparate; pero tú eres oficial y nadie te preguntará nada: tienes derecho de prioridad. Coge un avión de la Jefatura para Nueva York; luego otro para Baltimore y vuelve a Londres por el mismo sistema. Si todos los aviones son puntuales podrás pasarte en tu casa ocho horas con tu mujer y volver a París el lunes por la mañana.

»El aviador hizo lo que le aconsejaban y todo funcionó perfectamente. Pasó ocho horas en casa con su mujer, estuvo de vuelta en París a tiempo, el lunes siguiente, y durante el viaje nadie le molestó. Solamente hubo una complicación: durante esas ocho horas su mujer quedó preñada. En cuestión de meses su embarazo resultó evidente para sus amigas, que sabían también que hacía dos años que su marido había dejado los Estados Unidos. Tenía, o bien que confesar la verdad, o bien que ser considerada como una mujer infiel. Prefirió esto último. Pero sintió la necesidad de confesar la verdad a una de sus amigas. Esa amiga, que era conocida de la mujer del jefe del aviador, contó a ésta lo que había sucedido. Acabó por enterarse el jefe y a consecuencia de todo ello el aviador fue juzgado por un Consejo de Guerra.»

b) «Durante un reciente apagón de la energía eléctrica en Nueva York, surgió una creciente demanda de pilas para linternas. Empezaron a escasear y por ello muchos comerciantes, sabiendo que podían vender el producto a cualquier precio, vendieron innumerables pilas de diez centavos a cinco dólares cada una. Se hicieron de oro.»

»Lo sé. Pero ten en cuenta que hubiera sido a la larga mucho más interesante para ellos regalar las pilas. Piensa en el clima de buena voluntad que habrían creado entre los posibles futuros clientes. Se hubieran hecho amigos para toda la vida, y a la larga hubieran conseguido más

dinero. Como ves, la línea de conducta egoísta no trae cuenta después de todo.»

c) »Durante la huelga del Metro en Nueva York hubo una tremenda demanda de taxis. Miles de personas no podían cruzar de Manhattan a Brooklyn, puesto que los autobuses no cruzan el puente. Por ello, los taxistas transportaban a la gente durante la media milla que va del terminal de Manhattan al de Brooklyn, a uno y otro extremo del puente. Cada taxi llevaba nueve pasajeros y a cada uno de ellos se le cobraba cinco dólares. Esto era un atraco, como lo fue el hecho de cobrar cinco dólares por una pila de linterna. Supongamos que los chóferes de taxi no hubieran cobrado nada por el trayecto. Habrían conseguido agradecimiento y simpatía. Pero, aparte de *eso,* no hubieran recibido ninguna otra recompensa por su trabajo. Porque, al alquilar un taxi en Nueva York, no existe ni una probabilidad entre diez mil de volver a dar con el mismo conductor en lo sucesivo. Si *todos los chóferes* hubieran dado estos paseos gratuitos por orden de su Compañía, ésta hubiera alcanzado una gran popularidad y ganado muchos clientes. Pero el resultado habría sido distinto si solamente ciertos chóferes hubieran sido bondadosos. De modo que una línea de conducta desinteresada no hubiera traído cuenta para los conductores de taxi.»

d) «Consideremos el caso de un garagista. Es posible que no le apetezca demasiado realizar reparaciones a fondo en el coche que tiene entre manos, porque, de todas maneras, y durante un cierto tiempo, muchos de sus clientes no se van a dar cuenta de la diferencia. Pero, a la larga, si quiere seguir con el negocio, le conviene ser honrado y concienzudo; de otro modo, no lo conservará por mucho tiempo. La honradez es la mejor línea de conducta.»

»Te vuelvo a decir lo de antes: no lo es necesariamente. En una pequeña ciudad en donde todo el mundo conoce al garagista, si éste hace reparaciones defectuosas se correrá la voz y se quedará sin clientes. Pero en una gran urbe existen muchos garagistas desaprensivos que hacen dinero engañando a sus clientes. Cuando descubra el cliente que lo que le han hecho en el coche es una chapuza, estará a lo mejor a miles de millas de distancia y no podrá vengarse. Por supuesto, los vecinos de la localidad no volverán después que les haya engañado, pero por cada persona que se sienta defraudada habrá otras dos nuevas que entren en el garaje para ser engañados a su vez. Dado que en una ciudad grande las gentes se conocen muy rara vez, no pueden decirse los unos a los otros que no se debe recurrir a ese garagista. Parece claro que en las ciudades grandes muchos garagistas desaprensivos hacen negocios más lucrativos que los que son honrados.»

e) «Consideremos ahora a un granjero que cría aves de corral para el mercado. Si él no las da una alimentación suficiente no tendrá clientela. Los clientes no se las comprarán. Así pues, le interesa criar buenas gallinas y pollos.»

»Quizá fuera así antiguamente, pero ya no. Gracias a recientes descubrimientos científicos existen modos de disfrazar la verdad que antes no se conocían. Antaño el pollo o la gallina recibían sus vitaminas o sus alimentos minerales picoteando en el suelo —y de ese modo obraba también el cliente, al comerse la gallina y los huevos—. Pero ahora las gallinas no ven nunca la tierra: pasean por un enrejado metálico en gallineros constantemente iluminados. Se alimentan con productos químicos que las harán engordar prematuramente y que harán que su piel sea suave, a fin de que el ama de casa admire el producto en el supermercado sin saber, por supuesto, que en esas espléndidas y saludables gallinas la están dando más grasa y menos proteína. Y —lo que es peor— algunos de estos productos químicos con los que se alimentan las gallinas son carcinógenos (productores de cáncer). Ahora bien, esto no le importa al granjero. Mientras el público no lo sepa y se sienta inclinado a comprar sus gallinas de tan espléndido aspecto, criadas a menos de la mitad del costo que hubiera sido preciso para criarlas de un modo verdaderamente saludable, le interesará al granjero adoptar estos métodos modernos. Aunque determinados granjeros individuales sientan escrúpulos morales ante el empleo de tales métodos, se verán expulsados del mercado por los competidores poco escrupulosos, que pueden vender sus productos muy baratos gracias al empleo de dichos métodos. Ya lo ves: la honradez es preferible, pero *no* es siempre la mejor *línea de conducta.* También la falta de honradez trae cuenta a veces de un modo espléndido.»

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 11

BLAKE, RALPH M., *The Ground of Moral Obligations*, en *Ethics*, vol. 38 (1927-1928), págs. 129-140.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1959, págs. 375-378.

BRUNNER, EMIL, *The Divine Imperative*, Filadelfia, Westminster Press, 1947.

FALK, W. D., *«Ought» and Motivation* (1948), en SELLARS y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 492-510.

FIELD, GUY C., *A Criticism of Kant* (1920), en SELLARS y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 487-491.

FRANKENA, WILLIAM K., *Obligations and Motivation*, en MELDEN, A. Abraham I., *Essays in Moral Plilosophy*, Seattle, University of Washington Press, 1958, págs. 40-81.

MORTIMER, ROBERT CECIL, *Christian Ethics*, Nueva York, Rinehart, 1950.

O'CONNOR, DONALD J., *Some Questions of Morals and Ethics* (1957), en MONITZ, MILTON, *A Modern Introduction to Ethics*, Chicago, Free Press, 1958, págs. 39-52.

PLATÓN, *La República*, traducido por FRANCIS MACDONALD CORNFORD,

Nueva York, Oxford University Press, 1945. (Otras muchas ediciones.)

PRICHARD, H. A., *Duty and Interest*, en SELLARS y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 469-486.

RAMSEY, PAUL, *Basic Christian Ethics*, Nueva York, Scribner, 1952.

RASHDALL, HASTINGS, *Conscience and Christ*, Nueva York, Scribner, 1916.

REES, D. A., *The Ethics of Divine Commands*, en *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 57 (1955-1956), págs. 83-106.

SELLARS, WILFRID, *Obligation and Motivation*, en SELLARS AND HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 511-517.

STACE, WALTER TERENCE, *The Concept of Morals*, Nueva York, Macmillan, 1937, caps. 11 y 12.

El bien general

Si no hay que considerar el propio bien del agente, ¿del bien de quién se trata entonces? La respuesta más normal sería decir: «El bien de todo el mundo». Si no se trata de una persona con preferencia a otra, ¿por qué entonces un grupo con preferencia a otro? Si no se trata de un grupo con preferencia a otro, ¿por qué no se tratará entonces de ese grupo global que constituye el género humano? Una vez que admitimos que el bien propio no es la única consideración, ¿cómo vamos a detenernos antes de llegar al bien de todo el mundo: al «bien general»? Esta conclusión constituye, en todo caso, la tesis de la teoría ética conocida por el nombre de *utilitarismo*. La tesis se formula sencillamente —aunque su aplicación a situaciones reales sea a menudo extremadamente compleja—: debe buscarse todo lo que sea intrínsecamente bueno y, de acuerdo con esto, nuestra obligación (o deber) es actuar siempre de modo que promovamos el mayor bien intrínseco posible. Nunca será deber nuestro promover un bien menor cuando, gracias a nuestra acción, podríamos promover uno mayor; y el acto que debemos realizar en cualquier situación determinada es, por consiguiente, aquél que produzca un bien intrínseco mayor que el que produciría cualquier otro acto que pudiéramos realizar en su lugar. Así pues, resumiendo, podemos decir que la característica principal del utilitarismo es la maximización del bien intrínseco.

Naturalmente, una concepción utilitaria de la obligación dependerá de su concepción sobre qué sea lo intrínsecamente bueno. Existen dos variedades principales de utilitarismo que corresponden a las dos concepciones principales sobre el bien intrínseco que

examinamos en el capítulo tercero: el utilitarismo *hedonista* y el utilitarismo *ideal pluralista.*

1. El *utilitarismo hedonista* afirma que debemos buscar la clase de acción que proporcione la mayor felicidad posible (o placer a la larga) para todo el mundo implicado en ella. Se presenta a menudo esta concepción formulándola con la célebre frase de Jeremy Bentham: «La mayor felicidad para el mayor número». Ahora bien, así redactada, la fórmula de Bentham es extremadamente engañosa; porque parece justificar el que una mayoría imponga sus opiniones a una minoría (por ejemplo, en el caso de la exterminación de los judíos por parte de los nazis) cuando, según veremos, este tipo de aplicación está rigurosamente alejado del propósito de Bentham. Solamente quería decir que cuanto más bien haya en el mundo tanto mejor para todos, y que, puesto que todos los seres humanos cuentan por igual, cuanto más difundido esté el bien tanto mejor para todos.

2. Sin embargo, si uno piensa que aparte de la felicidad hay otras cosas que poseen valor intrínseco —el conocimiento, la belleza, las cualidades morales—, no restringirá su formulación únicamente a la felicidad. Dirá que lo que debe producirse es el mayor bien intrínseco posible, dejando la puerta abierta a la cuestión de definir este bien intrínseco. Se ha llamado a esta versión utilitarismo *ideal* (por G. E. Moore), o, más exacta y adecuadamente, *utilitarismo pluralista.* (La diferencia entre ambos es menor de lo que pudiera pensarse, y en muchos contextos prácticos es desdeñable, dado que las mismas cosas a las que el utilitarismo pluralista llama bienes intrínsecos serán consideradas bienes instrumentales para el utilitarismo hedonista, y, de este modo, en ambas concepciones contarán como valor positivo al calibrar las consecuencias). En las páginas siguientes nos ocuparemos especialmente del utilitarismo tal y como lo desarrolló históricamente J. Stuart Mill, y, por ello, hablaremos, a veces, de la felicidad como el único bien intrínseco (como opinaba Mill): pero todo lo que digamos sobre la proposición de Mill podrá aplicarse al utilitarismo pluralista con la simple sustitución del término «bien intrínseco» por «felicidad».

12. La teoría utilitaria

La descripción que acabamos de dar es tan sucinta que se presta a confusión cuando intentamos aplicarla a situaciones reales —a no ser que la formulemos con mayor detalle—. Pasemos inmediatamente a estas necesarias explicaciones y cualificaciones.

1. Cuando los utilitarios hablan de actos justos o injustos se refieren —y este punto es compartido por los partidarios de todas las teorías éticas— a actos *voluntarios*. Los actos involuntarios —como la contracción de la rodilla, por ejemplo— no quedan incluídos, pues no tenemos ningún control sobre ellos: en cuanto se da el estímulo el acto resulta independiente de nuestra propia voluntad. El término «acto voluntario» se define, generalmente, como sigue [1]: un acto es voluntario cuando la persona *podría* haber actuado diferentemente *si* lo hubiera decidido. Por ejemplo, yo fui de compras ayer, pero si hubiera querido (por cualquier razón) quedarme en casa podría haberlo hecho así. La diferencia estriba en mi elección. Establecer esa condición no equivale a decir que un acto, para ser voluntario, tenga que ser *premeditado* o que tenga que ser el resultado de una *deliberación*, aunque a menudo los actos voluntarios estén planificados. Si vemos a la víctima de un accidente de carretera derribada en el suelo, corremos a ayudarla al momento, sin pasar previamente por un proceso de deliberación; sin embargo, nuestro acto es voluntario en tanto en cuanto, si hubiéramos querido, podríamos haber actuado de modo diferente. Aunque no fuera premeditada, la acción *estaba* dentro de nuestro control. «Deber presupone poder», y no existe deber donde no existe poder. Un acto para ser justo o injusto tiene que caer dentro de nuestras posibilidades de realizarlo: tiene que ser realizable como resultado de una elección nuestra, y cualquier elección diferente tiene que llevar a una acción diferente, o a ningún acto en absoluto. (Examinaremos detalladamente en el capítulo décimo hasta qué punto caen dentro de nuestro control las elecciones y los deseos que llevan a esas elecciones.)

---

[1] Este término está definido del modo más preciso en el capítulo primero, «Utilitarismo», del libro de G. E. Moore, *Ethics*. Para una clarísima y muy rigurosa afirmación del utilitarismo en su forma hedonista, véanse los capítulos primero y segundo de dicho libro.

2. No existen preferencias por la felicidad inmediata como contrapuesta a una felicidad remota. Si el acto A va a producir una cierta cantidad de felicidad y el acto B producirá el doble dentro de un año, yo debo hacer B aunque sus efectos sean más remotos. La lejanía no afecta en absoluto al principio: la felicidad es tan intrínsecamente buena el año que viene como hoy y debemos dar de lado a un pequeño bien intrínseco menor ahora, en beneficio de otro mayor para el futuro. (Por supuesto, una felicidad remota es, a menudo, menos probable. Pero, en ese caso, debemos elegir A no porque sea más inmediato, sino porque es más probable que ocurra. Ya nos hemos ocupado de este asunto al examinar el cálculo de Bentham en las páginas 88-94.

3. Es preciso teenr en cuenta la infelicidad, además de la felicidad. Supongamos que el acto A produzca cinco unidades de felicidad y cero de infelicidad, y que el acto B produzca diez unidades de felicidad y diez de infelicidad. En ese caso, hay que preferir A porque la felicidad *neta* —es decir, el total resultante después de haber restado la infelicidad— es mayor en A que en B: en A es cinco y en B es cero. Así pues, la fórmula «Debemos hacer lo que produzca la mayor felicidad total» no es exactamente justa; debemos hacer lo que produzca la felicidad *neta*. Esta modificación es lo que entenderemos en adelante cuando hablemos de «producir la mayor felicidad»: daremos por supuesto que la infelicidad ha sido ya computada en el total.

4. Ni siquiera es adecuado decir que deberíamos hacer siempre lo que lleve a un mayor *saldo a favor* de la felicidad en relación con la infelicidad, porque es posible que no exista tal saldo en las alternativas que se presentan a la gente: puede ocurrir que haya que elegir «un mal menor». Si el acto A produce cinco unidades de felicidad y diez de infelicidad, y el acto B produce cinco unidades de felicidad y quince de infelicidad, debemos escoger A no porque produzca mayor felicidad (ambos producen la misma cantidad), ni tampoco porque A arroje mayor saldo a favor de felicidad, en relación con la infelicidad (en ambos actos existe un superávit de infelicidad sobre la felicidad), sino porque, aunque tanto A como B producen un superávit de infelicidad, A nos lleva a un superávit de felicidad menor que el de B. Así pues, deberíamos decir lo siguiente: «Haz el acto que te produzca el

mayor superávit de felicidad en relación con la infelicidad, o bien, si no hay ningún acto posible en esas circunstancias, haz aquél que proporcione el supéravit más pequeño de infelicidad». Supondremos también que esta calificación está incluída en la fórmula utilitaria al hablar de «producir la mayor felicidad» o «llevar al máximo la felicidad».

5. No deberíamos presuponer que un acto es justo, según el utilitarismo, simplemente porque produzca más felicidad que infelicidad en sus consecuencias totales. Si hiciéramos esta afirmación sería justo que diez hombres torturasen colectivamente a una víctima con tal que el placer total disfrutado por los sádicos excediera al dolor soportado por la víctima (suponiendo que el dolor equivaliera aquí a la infelicidad y que todas las personas murieran inmediatamente después sin otras consecuencias). El requisito no es que la felicidad exceda a la infelicidad, sino que la exceda *más* que en cualquier otro acto que pudiéramos haber realizado en su lugar. Difícilmente queda satisfecho aquí ese requisito: es, en verdad, muy probable que los torturadores pudieran haber dedicado su tiempo a hacer otro acto mejor.

6. Cuando existe opción entre una felicidad mayor para uno mismo a expensas de otros, y otra mayor para los demás a expensas de la nuestra propia, ¿cuál deberemos escoger? Según la fórmula utilitaria, escogemos aquella alternativa que proporciona la mayor cantidad total de felicidad *neta*, precisamente como acabamos de describirlo. Si la felicidad neta es mayor en la alternativa favorable a nosotros mismos adoptaremos esta alternativa; y no la adoptaremos en ningún otro caso. Mill dice: «La felicidad que constituye el canon utilitario de lo que es justo en el comportamiento no estriba en la propia felicidad del agente, sino en la de todos los implicados en la acción. Entre su propia felicidad y la de otros el utilitarismo le exige que sea tan estrictamente imparcial como lo sería un espectador desinteresado y benévolo» [2]. Digamos esto mismo en un lenguaje diferente: no podemos prescindir de nuestra felicidad en nuestros cálculos, pero tampoco debemos considerarla más importante que la felicidad de otras personas. Somos una unidad y solamente una unidad, al igual que cualquier otra persona. Así pues, si el acto A produce

[2] J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. 2.

una felicidad total neta de 100 y el acto B la produce de 75, A será el acto justo aunque personalmente fuéramos más felices a consecuencia del B. Nuestra elección no ha de ser «interesada»; no debemos sentirnos inclinados a procurar nuestra propia felicidad ni, por cierto, tampoco sentirnos inclinados en contra de ella; nuestra elección ha de ser estrictamente *des*interesada como en el caso de un juez imparcial. Nuestra elección debe inspirarse en el principio de la mayor felicidad total y no en el de *nuestra* mayor felicidad. Si nos conducimos como un juez que tiene que decidir en el sentido de conseguir para todos la mayor felicidad, *sin* saber cuál de estas personas implicadas seremos *nosotros mismos*, tendremos una perfecta idea de la imparcialidad de juicio que exige la moral utilitaria.

Como ya hemos visto, en la ética egoísta nuestro único deber es promover nuestros propios intereses hasta el mayor grado posible, asegurándonos, por supuesto, de que lo que hagamos nos hará realmente felices (o hará felices a cualquier otra persona o cosa que incluyamos en «nuestro propio interés») y que no elegimos meramente lo que *creemos* en el momento presente que nos hará felices; a esa línea de conducta la hemos calificado de «interés propio *ilustrado*». Por otra parte, en una ética *altruista* sacrificamos completamente nuestros propios intereses a los de los demás: prescindimos de nuestro propio bienestar y pasamos a ser un mero escabel para la realización de los intereses de los demás. (Más adelante, en este mismo capítulo, analizaremos la ética altruista.) Ahora bien, la ética utilitaria no es ni altruista ni egoísta: es una ética universalista puesto que, según ella, consideramos nuestros intereses a la vez que los de cualquier otra persona. No somos esclavos de los demás ni ellos lo son de nosotros. Existen, en verdad, casos innumerables en los cuales el acto que nos exija el egoísmo ético y el que nos exija el utilitarismo sean idénticos; porque, muy frecuentemente, el acto que nos haga felices también hará felices a los que están alrededor nuestro, y al promover nuestro propio bienestar estaremos también promoviendo el suyo. (Consideremos la sociedad capitalista para dar más apoyo a nuestra posición: el productor de riqueza, al tener libertad para acumular beneficios, tendrá más incentivos para producir, y al aumentar la producción irá, asimismo, aumentando el bienestar de los asalariados y la riqueza de la ación.) Por otra parte, es mucho

más probable que nosotros podamos, efectivamente, producir bien al concentrarnos en nuestro círculo inmediato que si nos «desparramamos profusamente» al intentar ayudar a todos los habitantes del mundo: los «beneficentes» no consiguen a menudo producir ningún bien en absoluto. (Pero, por supuesto, a veces lo consiguen.) Estaremos en mejores condiciones para proporcionar bien a terceras personas cuyas necesidades e intereses conocemos de antemano que no a personas extrañas a nosotros; y, evidentemente, la persona cuyas necesidades e intereses conocemos, sin duda alguna, del modo más perfecto (aunque no siempre) somos nosotros mismos. Así pues, el utilitarismo dista mucho de recomendar que prescindamos de nuestros propios intereses.

Solamente cuando nuestros intereses no puedan alcanzarse más que a costa de sacrificar los intereses *mayores* de otras personas aconsejará el utilitarismo el sacrificio propio. Cuando los intereses entran en conflicto tenemos que sopesar nuestro propio interés con el interés general. Si, por un lado, estamos dedicando todo nuestro valioso tiempo de estudio (sacrificando así nuestros exámenes y quizá nuestra graduación universitaria) a visitar a la tía enferma porque ella nos lo ha pedido, no cabe duda que, probablemente, produciríamos un bien mayor si dedicáramos el tiempo a estudiar. Pero, por otro lado, si con nuestro sacrificio va a resultar un bien innegablemente mayor; si, por ejemplo, nuestra madre está gravemente enferma y no hay ninguna otra persona que puede cuidarla, haríamos bien en abandonar la Universidad durante un semestre para ocuparnos de ella. Podría ocurrir, a veces, que nuestro deber utilitario consista en sacrificar por una causa noble nuestra propia vida, cuando la causa sea extremadamente valiosa, y para su cumplimiento se requiera este sacrificio nuestro. Pero primero tenemos que asegurarnos perfectamente de que nuestro sacrificio llegará realmente a producir ese gran bien propuesto; de otro modo, perderíamos la vida inútilmente. Tenemos que actuar con los ojos bien abiertos y no bajo el influjo de un complejo de mártir.

La moral utilitaria reconoce a los seres humanos la facultad de sacrificar su máximo bien propio por el bien de otras personas. Solamente se niega a admitir que el sacrificio sea un bien en sí mismo. Un sacrificio que no aumenta —o no tiende a aumentar— la suma total de felicidad puede considerarse como un desperdicio. La única autorrenunciación dig-

na de alabanza es la consagración a la felicidad —o a alguno de los medios para la felicidad— de otras personas; bien sea de la humanidad colectivamente, o de individuos dentro de los límites impuestos por los intereses colectivos de la humanidad.

No hay nada tan noble como ser capaz de renunciar por entero a la felicidad propia, o a la posibilidad de alcanzarla; pero, después de todo, este autosacrificio tiene que tener algún objetivo; no es él mismo su propio objetivo; y si nos dicen que su objetivo no es la felicidad, sino la virtud, que es mejor que la felicidad, yo pregunto: ¿Se realizaría el sacrificio si el héroe o el mártir no creyeran que iban a conseguir para otras personas la inmunidad de sacrificios similares al suyo? ¿Lo realizaría si pensara que su renuncia a la felicidad a sí mismo no iba a producir beneficio alguno para ninguno de sus semejantes, sino que iba a hacer su destino igual al suyo y a colocarlos también en las condiciones de personas que han renunciado a la felicidad? Todo el mundo honra a aquellos que pueden sacrificarse y renunciar al supremo beneficio de la vida cuando con esa renuncia contribuyen de un modo valioso a aumentar la cantidad de felicidad en el mundo; pero el que lo hace por cualquier otro propósito no merece más admiración que el asceta encaramado a una columna. Es posible que ello sea un testimonio emocionante de lo que los hombres *pueden* hacer, pero, ciertamente, no es un ejemplo de lo que los hombres *debieran* hacer [3].

7. Podemos ver mejor el talante general de la ética utilitaria a través de su actitud hacia las reglas morales, hacia los imperativos y prohibiciones tradicionales. ¿Cuál es la actitud del utilitario en relación con reglas tales como «No matarás», «No robarás», «No mentirás»?

Según el utilitarismo, tales reglas son, *en conjunto*, buenas, útiles y valiosas, pero *puede* ocurrir que se den excepciones. Ninguna de ellas es sacrosanta. Si bien es injusto matar, no lo es porque haya algo intrínsecamente malo en el hecho de matar, sino porque el matar produce una disminución de la felicidad humana. Esta consecuencia indeseable ocurre casi siempre: si un hombre arrebata la vida de otro no solamente extingue en su víctima todas las posibilidades de futura felicidad, sino que causa dolor, aflicción y quizá años de desgracia para la familia de la víctima o para sus seres queridos; además, durante meses o semanas, un enorme número de personas que se enteraron de su acto cruzará las calles con temor, preguntándose quién será la próxima víctima —la suma de inseguridad causada por un solo

---

[3] *Ibídem.*

acto de asesinato es casi incalculable— ; y a toda esa infelicidad se añade el hecho de que toda violación de una ley tiende a debilitar el conjunto de la misma ley y tiende a hacer que ocurran más fácilmente y más a menudo violaciones de dicha ley. Si se encarcela al hombre culpable, difícilmente obtendrá éste mucha felicidad con una cadena perpetua, ni tampoco normalmente serán muy felices otras personas a consecuencia de su encarcelación; y si no le detienen, muchas personas vivirán con temor y con temblor, y él mismo volverá a repetir, probablemente, su acto más tarde o más temprano, al haberse librado de la captura esta vez. Las consecuencias buenas —si es que las hay— son escasas y distantes, y están sobradamente compensadas por las malas. Por estas consecuencias malas dominantes, el utilitario condena el asesinato, y de este modo está de acuerdo con la regla moral tradicional que lo prohibe.

Sin embargo, estaría dispuesto a admitir la posibilidad de excepciones: si hubieras tenido la oportunidad de asesinar a Hitler en 1943 y no lo hubieras hecho, probablemente diría el utilitario que habías sido injusto al *no* matarle. Al no matarle habrías ratificado la muerte de miles de personas e incluso de millones: presos políticos y judíos a los que él torturó y asesinó en los campos de concentración, y a miles de soldados (tanto del Eje como de los aliados) cuyas vidas podrían haberse salvado con la terminación de la guerra. Si te hubieras abstenido de matarle cuando tuviste la oportunidad pensando «Mi deber es no quitar nunca la vida a nadie y, por consiguiente, no le mataré», el hombre cuya vida salvaste podía seguir ordenando que murieran miles de otras personas, y esas víctimas tendrían que darte las gracias por tu acto. Tu conciencia, guiada por las reglas morales tradicionales, hubiera contribuido a infligir torturas y muerte a innumerables personas.

¿Quiere decir la decisión utilitaria de adoptar en ocasiones la violencia que un utilitario no puede nunca ser pacifista? No, no necesariamente. El *podría* decir que *todo* acto que supone arrebatar una vida es injusto. Pero si adopta esta posición es porque cree que matar lleva *siempre* a consecuencias peores (o a una infelicidad mayor) que el no matar, y *no* porque haya algo intrínsecamente malo en el hecho de matar. Podría incluso resultar más plausible afirmar que matar a Hitler hubiera sido injusto: entra

dentro de lo posible que, una vez muerto él, se hubieran hecho cargo del poder hombres peores y que, por tanto, siguieran las matanzas (pero, entonces, ¿no hubiera sido justo matarlos a *todos* si uno tenía la oportunidad de hacerlo?) ; quizá las «intuiciones» de Hitler sirvieron para una derrota más rápida de Alemania, derrota que se hubiera aplazado si hombres más estables hubieran tomado decisiones más racionales en pro de la Alemania nazi; quizá el asesinato de un mal dirigente contribuya el asesinato posterior de un buen líder. Por lo que se refiere a algunas naciones latinoamericanas, podría afirmarse que matar a un dictador solamente produce una revolución y otro dictador tan malo como el primero, con el consiguiente asesinato de este segundo dictador, produciéndose así otra revolución, el caos social y un tercer dictador. Existen innumerables datos empíricos que hay que tomar en cuenta y calibrar cuidadosamente antes de que podamos tomar una decisión segura. El utilitario no se siente comprometido a afirmar que cualquier línea de acción sea la óptima en cualquier situación particular, porque cuál sea esa óptima acción depende de datos empíricos que pueden ser extremadamente difíciles de elucidar. A lo que se siente vinculado es a la afirmación de que, cuando una acción no promueve la felicidad humana tanto como otra acción que podría haberse realizado en lugar de aquélla, esa acción es injusta, y que cuando promueve la felicidad es justa. Determinar qué acción particular llevará al máximo la felicidad es algo que incumbe específicamente a la investigación empírica. Así pues, es posible que matar sea siempre injusto —por lo menos, el utilitario podría afirmarlo con toda coherencia y ser, por consiguiente, pacifista—. Pero *si* matar es siempre injusto, no lo es porque matar sea injusto *per se*, sino porque esa acción produce consecuencias peores que cualquier otra acción que podría haberse realizado en sustitución del hecho de matar. El pacifista —si es utilitario coherente— tendría que demostrar en cada caso que todos y cada uno de los homicidios son peores (acarrean peores consecuencias) que cualquier otro acto que suponga abstenerse de hacerlo, incluso aunque el hombre sea un pistolero de fina puntería que matará a docenas de personas en una calle muy concurrida si antes no le matan a él. Sería extremadamente difícil —la mayoría de las personas diría que es, incluso, imposi-

ble— demostrar que matar es peor que no matar, en todos los casos.

Consideremos el silogismo:

La acción que promueve la máxima felicidad es justa.

Esta acción es la que promueve la máxima felicidad.

Por consiguiente, esta acción es justa.

El utilitario solamente presta un asentimiento total a la *primera* de las tres afirmaciones (premisa mayor); esta afirmación es el punto central de su credo utilitario y no puede renunciar a ella so pena de ser incoherente con su propia doctrina. Ahora bien, esta primera premisa no basta para llegar a la tercera afirmación, que es la conclusión del argumento. Para saber si la conclusión es verdadera, para dar por sentado que la premisa mayor lo es, tenemos también que conocer si la segunda afirmación (premisa menor) es verdadera o no; y esta segunda afirmación es empírica, y no puede ser verificada por el estudioso sentado en su gabinete, sino a través de una investigación exhaustiva de los datos empíricos de la situación. Muchas personas aceptarían la premisa mayor (siendo, por ello, utilitarios) y, sin embargo, no estarían de acuerdo entre ellos mismos sobre la conclusión, porque discreparían en lo referente a la premisa menor. Estarían de acuerdo en que un acto es justo si produce la máxima felicidad, pero no estarían de acuerdo al determinar si es esta acción o aquella otra la que de hecho *llevará* a la máxima felicidad. Están en desacuerdo sobre los datos empíricos del caso y no sobre su ética utilitaria. Puede resolverse el desacuerdo si ambas partes tienen una visión total de todos los datos empíricos relevantes porque entonces sabrían *cuál* de las acciones *habría* de conducir a la máxima felicidad. Por supuesto, en muchas situaciones nunca se llegará a un acuerdo semejante porque las consecuencias de las acciones humanas (especialmente cuando afectan a miles de otras personas durante un largo período de tiempo, como sucede cuando se declara una guerra) son tan numerosas y tan complejas que nadie podría conocerlas nunca a todas ellas. De estos desacuerdos no tendría la culpa la ética —ni la filosofía en general—, sino el mundo empírico, por ser tan complicado y sutil en sus engranajes que a menudo no pueden determinarse las consecuencias complejas de nuestras acciones. Frecuentemente, sólo una deidad omnisciente sería capaz de conocer cuál es la acción justa en una si-

tuación particular. Los seres humanos finitos tienen que contentarse con basar sus acciones en el cálculo de probabilidades.

Así pues, según el utilitarismo, las reglas morales mencionadas están justificadas, en su mayor parte, porque cumplirlas producirá mejores consecuencias que violarlas en la mayoría de las ocasiones; y por esto constituyen útiles reglas indicativas en la acción humana. Ahora bien, para el utilitario no son más que eso: reglas indicativas. Nunca deben usarse a ciegas, como una fórmula patentada o como una regla inviolable que no está sometida a excepciones; hay que tener siempre presente las consecuencias detalladas de cada situación particular. El juez que condenó a un hombre a la silla eléctrica por haber robado un dólar y 95 centavos (como ocurrió en Alabama en 1959) no está contribuyendo, probablemente, a la felicidad humana al inflingir esta pena capital, aunque esté de acuerdo con la ley de ese Estado. El utilitario diría que si un hombre que muere de hambre roba un trozo de pan —como en *Los miserables*, de Víctor Hugo— no se le deberá condenar por haber violado la regla «No robarás». De hecho, no hizo nada injusto moralmente, al robar en ese caso, porque los efectos de no haber robado hubieran sido, en ese caso, la muerte por hambre, y porque salvar una vida humana (diría el utilitario) es más importante para la felicidad de la humanidad que abstenerse de robar un trozo de pan, especialmente teniendo en cuenta que el hombre se lo robó a alguien que estaba muy lejos de morir de hambre (la «víctima» no lo hubiera echado nunca de menos). Además, se trata, probablemente, de un acto no censurable, puesto que todo el episodio fue posible, en primer término, gracias a un sistema de leyes y a una estructura social que, según cualquier canon utilitario, es extremadamente pernicioso. (Más adelante veremos los efectos de las infracciones de las leyes.)

Las reglas morales son particularmente útiles cuando tenemos que actuar inmediatamente sin poder calibrar adecuadamente las consecuencias; porque *normalmente* (como lo muestra la experiencia) se pueden obtener consecuencias mejores — es decir, productoras de más felicidad— al seguir reglas morales que no al no seguirlas. Si hay una persona que se está ahogando y a la cual podemos salvar, debemos salvarla sin entrar en investigaciones; porque, si nos detuviéramos a investigar su pasado, durante ese tiempo se habría ahogado. Es cierto que esa persona puede resul-

tar un Hitler, pero —a menos que tengamos prueba de ello— tendremos que proceder según la probabilidad de que el mundo está mejor si ese hombre sigue vivo que si muere. Es posible también que haya situaciones en las cuales decir una mentira tenga mejores efectos que decir la verdad. Pero, dado que, por lo general, mentir tiene efectos malos, tenemos que poseer pruebas especiales de que esta situación es diferente antes de que estemos justificados para violar la regla. Si no tenemos tiempo de reunir esas pruebas tendríamos que actuar según lo que es más probable, a saber, que una mentira en esa situación va a producir consecuencias menos buenas que decir la verdad.

La actitud utilitaria hacia las reglas morales es más favorable de lo que parece a primera vista, debido a las consecuencias ocultas, o sutiles, o impensadas, de las acciones que a simple vista parecerían justificar una violación de las reglas. Es preciso tomar en consideración *todas* las consecuencias de la acción, y no sólo las inmediatas, o aquéllas que parezcan más evidentes. Por ejemplo, el utilitario nunca afirmaría que sea *siempre* injusto vulnerar una ley, a no ser que tenga fundamentos sólidos para decir que vulnerar las leyes conduce *siempre* a consecuencias peores que las que produce el observarlas. Pero si la ley es una ley mala — o incluso si es una buena ley en su conjunto, pero resulta nocivo observarla en este caso particular— en esas circunstancias hay que vulnerar la ley. Por ejemplo, estaríamos justificados moralmente al quebrantar la ley que limita la velocidad si estamos llevando al hospital en nuestro coche a una persona gravemente herida. Ahora bien, en muchas situaciones (probablemente en la mayoría de ellas) en las cuales el criterio utilitario *parece* al principio justificar el quebratamiento de una ley, realmente no lo justifica una vez que se han considerado cuidadosamente sus repercusiones remotas. Por ejemplo, en un caso más típico de quebrantamiento de la ley limitadora de la velocidad, podríamos argumentar como sigue: «Yo sería más feliz si no me detuvieran por la violación de la ley, y el hecho de detenerme tampoco haría más feliz al guardia: en realidad, le ahorraría la molestia de escribir la multa. Entonces, ¿por qué no hacerlo? Al dejarme ir sin sanción alguna ¿no estaría acaso el guardia aumentando la felicidad total del mundo en una pequeña medida, a la vez la suya y la mía, y, por el contrario, si me impone la

sanción no podría, en realidad, disminuir ligeramente la felicidad del mundo?».

Ahora bien, sólo aumentará ligeramente la felicidad si consideramos la situación inmediata. En primer lugar, al quebrantar la velocidad límite ponemos en peligro las vidas de otras personas: estamos en peores condiciones para pararnos o para apartarnos de la carretera en una situación de peligro. Asimismo, aquellos que nos ven conduciendo a esa velocidad y librándonos de la sanción pueden sentirse inclinados a hacer ellos lo propio; incluso si no causamos ningún accidente con nuestra transgresión *ellos* pueden causarlos, una vez que hayan seguido nuestro ejemplo. Más aún: el quebrantamiento de la ley puede disminuir el respeto por la ley en sí misma; aunque haya leyes injustas y muchas leyes que podrían derogarse, normalmente es mejor (tiene mejores consecuencias) trabajar por su anulación que no quebrantarlas cuando todavía están en vigor. Toda transgresión disminuye la efectividad de la ley, y seguramente viviremos mejor con leyes —incluso el hombre que objeta violentamente a una ley y se lamenta amargamente cuando le castigan invocará la ley para protegerse a *sí mismo* de las reacciones de otras personas—. A pesar de todas estas cautelas, el utilitarismo no dice que se deban quebrantar *nunca* las leyes, sino solamente que las consecuencias de obrar así son, en la mayoría de las ocasiones, más malas que buenas; un examen más detallado de las consecuencias demostrará la certeza de su razonamiento. (Además de esto, muchas veces cuando hablamos de violación estamos haciendo una racionalización. Decimos que un quebrantamiento de la ley está bien, no porque creamos realmente que la violación tendrá las mejores consecuencias para todos, sino porque nosotros, por nuestros propios intereses egoístas, *deseamos* quebrantar la ley. Así, pues, racionalizamos nuestro deseo al encontrar motivos que lo justifiquen, aunque nunca hubiéramos favorecido esa racionalización—, es decir, la violación de la ley—, en el caso de otra persona, de un extraño total.

He aquí un ejemplo aún mejor de los efectos de largo alcance de las acciones: un médico descubre, después de realizada una operación quirúrgica, que su paciente tiene un cáncer incurable pero no se decide a contarle la triste verdad al paciente. Por ello, se limita a consolarle diciéndole que se está recuperando de los efectos de un tumor que le han extirpado y que estará bien dentro

de un par de meses. Un utilitario superficial argüiría que este procedimiento va a hacer más feliz al paciente y va a impedir también cierta infelicidad del médico, que no tendrá que dar malas noticias al paciente. Pero un utilitario que tomara en consideración *todas* las consecuencias de su acción presentaría los contraargumentos siguientes:

a) ¿Sabe el médico a ciencia cierta que el paciente va a ser más feliz si le engañan? Es posible que el paciente prefiriera saber la verdad, ordenar sus asuntos y prepararse para la muerte a su modo. (En una situación semejante, ¿nosotros no preferiríamos saber la verdad? ¿O preferiríamos que nos consolaran con una mentira?)

b) ¿Deberá el médico decidir *él mismo* que se prive al paciente de una información vital —cualquiera que ella sea—? ¿No equivale esto a decir que la autoridad del médico es más importante que la del paciente, puesto que aquél le arrebata a éste una decisión vital? Podría decirse que, al mentir a la gente, suponemos que esa gente es débil y que no tiene la suficiente fortaleza de ánimo para encajar la información que le negamos. ¿Estamos justificados al formular esa presunción?

c) Las mentiras tienden a difundirse. Si un médico dice a su paciente que pronto estará bien, cuando sabe que es un enfermo incurable, los parientes del paciente sabrán que es incurable; o, al menos, lo descubrirán cuando muera, a pesar de las afirmaciones del médico. Supongamos ahora que uno de los que conocen el secreto del doctor cae más tarde incurablemente enfermo y que su médico le diga que pronto se restablecerá; él conoce las artimañas del médico y no le creerá: sospechará que el médico le está mintiendo, y esa artimaña no tendrá ningún efecto sobre él. Este proceso se reproducirá en el caso de todas las personas que se enteren de que los médicos mienten.

d) Y —lo cual todavía es peor— ¿cuántos enfermos —a los que su médico les dice, con *toda verdad,* que no están incurablemente enfermos— se sentirán atormentados día y noche por la sospecha de que el médico les está mintiendo? Saben que éste y otros médicos han mentido con anterioridad a pacientes suyos; ¿por qué no va a ocurrir lo mismo en este caso? La suma total de miedo, terror e inseguridad que puede sufrir la gente en estas circunstancias es incalculable.

e) Puede ocurrir que el médico sea hombre consciente y mienta sólo en circunstancias extremas. Pero ¿está seguro el médico de que su dominio de sí mismo es tal que nunca va a transigir a decir más mentiras cuando hacerlo le resulte más fácil en futuras ocasiones?

Todas estas reglas morales *podrían*, en principio, tener excepciones porque no sabemos nunca de antemano si no van a darse situaciones en las cuales quebrantar una regla *pueda* producir mejores consecuencias (más felicidad total) que cumplirla. Así pues, el utilitario no puede hacer un artículo de fe de la observancia sin excepciones de esas reglas. Obsérvese que él —en tanto que utilitario— no está obligado a afirmar que *haya* tales excepciones, sino solamente que, *si* hay situaciones en las cuales violar las reglas produce más felicidad en las consecuencias totales, es mejor violar la regla. El utilitario nunca puede decir coherentemente que deberíamos decir la verdad, ser honrados, *cualesquiera que sean* los resultados, porque son precisamente estos resultados los que proporcionan el criterio para saber si la acción en cuestión es justa o no, y nunca podemos estar seguros, para todas las futuras situaciones, de que los resultados de cierta clase de acciones —como mentir, por ejemplo—, sean *siempre* malos.

Y, sin embargo, pueden muy bien existir clases de acciones que conduzcan a malos resultados *tan regularmente* que, en la práctica, nunca deban realizarse. El punto importante aquí es que —aunque siempre es posible que se den excepciones justificadas de esas reglas— una persona, que tiene que decidir cómo actuará en una situación específica, no puede nunca estar justificada al suponer que la situación es precisamente una de las excepciones. He aquí algunos ejemplos de esas clases de acciones: emplear la tortura para conseguir nuestros fines; enviar a un inocente a la silla eléctrica para ganar un juicio o porque se trata de un estorbo para la sociedad; ahorcar a un hombre (por muy grande que sea la satisfacción que experimenten los asistentes al acto) en lugar de juzgarle un jurado según establece la ley; arrebatar la propiedad ajena porque hay alguien que la necesita más que su propietario. Si se ejecutaran estas cosas, aunque sólo fuera en algunas ocasiones, se conmoverían los cimientos mismos de la sociedad. El utilitario podría aducir los siguientes argumentos en defensa de su posición:

a) En tales clases de acciones nuestro conocimiento de los efectos o consecuencias totales nunca es lo bastante grande como para autorizarnos a decir que la situación que tenemos ante nosotros es una excepción de la regla.

¿Puede alguna vez estar justificado el individuo al suponer que su caso es uno de los excepcionales? Parece que podemos contestar a esta progunta con un «no» rotundo. Porque, si bien es cierto que en una gran mayoría de casos es útil la observancia de una regla determinada, de ahí se deduce que existen grandes probabilidades de que sería injusto quebrantar la regla en cualquier caso particular; y la incertidumbre de nuestro conocimiento —tanto de los efectos como de su valor— es tan grande en los casos particulares que resulta dudoso que se pueda enfrentar, a la probabilidad general de que esta clase de acciones es injusta, el juicio individual de que los efector serán, probablemente, buenos en su caso particular [4].

b) En cualquier caso, propendemos a dejarnos influir por el hecho de que *deseamos* con fuerza uno de los resultados que podríamos obtener quebrantando las reglas. El hecho de que *queramos* quebrantarlas tenderá a hacernos calcular las consecuencias probables de un modo que quede justificada la acción que deseamos.

Así pues, parece que debería cumplirse siempre, no basándonos en que vaya a ser útil en cada caso particular, sino basándonos en que, en *cualquier* caso particular, la probabilidad de que lo sea es mayor que la de nosotros seamos capaces de decidir justamente que lo que tenemos ante nosotros es un ejemplo de su falta de utilidad. Resumiendo, aunque podamos estar seguros de que hay casos en los que se debería quebrantar la regla, no podemos nunca saber cuáles son esos casos, y, por consiguiente, no debemos nunca quebrantar la regla [5].

c) Incluso si *podemos* ver claramente (y normalmente no lo podemos) que la situación presente es una de aquéllas en las que está justificado quebrantar la ley, e incluso si somos tan estudiadamente imparciales que no nos afecta ningún prejuicio a nuestro propio favor, sigue siendo un hecho que el *ejemplo,* que damos al violar la ley esta vez, tenderá a fomentar *otras* violaciones de la ley que *no* están justificadas. Así pues, cuando nuestro

---

[4] G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), pág. 162.

[5] *Ibíd.*, págs. 162-163.

ejemplo tenga influencia, el efecto de una acción excepcionalmente justa tenderá a fomentar acciones injustas.

d) Establecer esta excepción no solamente influirá en otras personas, sino también en nosotros mismos. Si hemos violado la regla en una situación en la cual estaba justificada la violación, se reforzará la costumbre de hacer excepciones y nos sentiremos inclinados a violar la regla en casos en los que la violación *no* esté justificada.

Porque es imposible que nadie conserve la mente y los sentimientos claros hasta este punto, sino que, una vez que haya aprobado una acción generalmente injusta, se sentirá más inclinado a aprobarla también cuando se dé en circunstancias distintas de aquellas que lo justificaron en el primer caso. Esta incapacidad de discriminar los casos excepcionales ofrece, por supuesto, una razón todavía más fuerte en favor de una sanción universal a través de castigos legales o sociales de las acciones generalmente útiles. Indudablemente, conviene castigar a un hombre que ha hecho una acción —en su caso particular justa, pero, en general, injusta— aunque su ejemplo no vaya a tener efectos peligrosos. Las sanciones, en efecto, tienen, en general, mucha más influencia sobre la conducta que la que tienen los ejemplos; así pues, el efecto que tendría absolverle en un caso excepcional será casi inevitablemente un estímulo para acciones similares en casos que no sean excepcionales [6].

Llegados a este punto, la posición utilitaria puede parecer tan opuesta por principio a las excepciones como la del más puntilloso formalista, que —sosteniendo que la justicia de los actos no depende de las consecuencias (véase el capítulo sexto)— se niega a conceder excepciones por ninguna razón. Y, sin embargo, les separa siempre un abismo, como podremos ver haciendo estas preguntas: «Si fijamos unas barreras lo suficientemente altas ¿no estará justificada una excepción? Supongamos que, mandando a la silla eléctrica a una hombre inocente, tuviéramos la completa seguridad de que en los próximos cien años nadie sería condenado por un crimen que no hubiera cometido. Supongamos que pudiéramos acabar con una guerra, que ha costado ya diez millones de vidas, torturando a un ser humano o, incluso, a un centenar. O bien, si todo esto no basta, supongamos que pudiéramos impedir el colapso de toda una civilización simplemente torturando a un ser

[6] *Ibíd.*, págs. 163-164.

humano durante una semana; ¿no valdría la pena? Por mucho que aborrezcamos la tortura, ¿podríamos permanecer indiferentes ante la ruina de la civilización para siempre, si nos fuera posible impedirla gracias a la tortura prolongada de una persona? ¿No tendría, de hecho, el utilitario que aprobar el acto de la tortura aunque fuera para obtener objetivos mucho menos importantes que la salvación de la civilización? Si no hubiera más que una manera de impedir que una nación enemiga emplee la bomba de hidrógeno para borrar del mapa las veinte mayores ciudades americanas, matando así a cuarenta millones de personas civiles, ¿estaríamos o no estaríamos justificados moralmente si esa única manera de impedir la catástrofe consistiera en arrojar un batallón de soldados americanos a estanques de serpientes venenosas?».

8. Dado que las consecuencias de nuestros actos son tan notoriamente difíciles de calibrar —especialmente, cuando implican a mucha gente y se extienden muy lejos en el tiempo—, el utilitario practicante se enfrenta a veces con una labor de cálculo casi insuperable. Por supuesto, de esa dificultad no tiene la culpa la teoría. La culpa, según hemos visto, la tiene el mundo empírico, porque es tan complejo, y tan intrincada la red causal de acontecimientos, que las consecuencias de lo que hacemos no pueden preverse fácilmente por ser humanos finitos, aunque estén dotados de las mejores intenciones y del mejor conocimiento disponible en la actualidad. El resultado de esto es que pocas decisiones de importancia son sencillas y de fácil acceso. Una vez más, el *principio* utilitario es bastante simple: lo que es complicado es su aplicación a situaciones específicas, esto es, descubrir qué línea de acción producirá el mayor bien intrínseco. La aplicación del principio es especialmente difícil en las siguientes clases de situaciones:

a) Cuando la evaluación de las *probabilidades* es difícil o imposible. Ejemplos:

1) Una persona se ahoga porque el único ser humano que estaba en los alrededores en aquel momento no sabía nadar. Difícilmente podrá considerarse que es un crimen no saber nadar —a no ser, por supuesto, que uno desempeñe una función (como la de «Salvamento de Náufragos») para la cual se requiere la aptitud de nadar— : y, sin embargo, puede tener consecuencias ca-

tastróficas, mayores que las de una mentira o de un robo. ¿Sería deber de todo el mundo el aprender a nadar lo suficiente para poder superar una prueba de salvamento de náufragos, simplemente por la hipótesis marginal de que quizá alguna vez se vea en el trance de poder salvar a alguien que se vaya a ahogar? (Ahora bien, si tuviéramos que entrenarnos para cosas que tienen sólo una posibilidad remota de ocurrir, esto nos llevaría varias vidas consagradas a no hacer más que eso. ¿Sería menester que aprendiéramos ingeniería eléctrica por la posibilidad de que algún día estemos en una situación en la cual la maquinaria de una central eléctrica requiriese reparaciones urgentes y fuéramos la única persona que se encontrara allí?

2) En la novela de Nicholas Monsarrat *El mar cruel*, el capitán de un navío británico en la Segunda Guerra Mundial está en condiciones de salvar a muchos náufragos británicos, pero el radar le indica que hay un objeto submarino debajo exactamente del lugar en que los hombres luchan contra las olas. El capitán está dispuesto a correr algunos riesgos con la ayuda de sus hombres a fin de salvar a los demás, pero no está dispuesto a correr un riesgo tan tremendo como el que supone esta situación. Existen grandes probabilidades de que el submarino eche a pique el barco con toda la tripulación si él se atreve a detenerlo —aunque sólo sea unos momentos— para recoger a los hombres; y, verdaderamente, parece como si fuera una trampa planeada con este fin. Por tanto abandona a los marineros náufragos y los condena a morir, con gran dolor de su corazón. (Más tarde se descubre que no existía tal submarino.)

3) Cuando Scott, en su famoso viaje a la Antártida, se enfrentó con el desastre, la única probabilidad que les quedaba a los supervivientes era llegar a la costa. Pero en el camino se hirió uno de ellos y hubo que transportarle en unas parihuelas. A pesar de que esta tardanza ponía seriamente en peligro todas sus probabilidades de supervivencia, el capitán decidió no abandonar al hombre. El resultado fue que todos ellos murieron.

b) Cuando un riesgo —que supone un mal intrínseco considerable— es la única manera de alcanzar un fin que contiene un bien intrínseco todavía mayor. Todos conocemos el viejo adagio «El fin justifica los medios» que repetimos como papagayos para racionalizar lo que deseamos hacer. ¿Cuál es la actitud uti-

litaria con respecto a esta máxima? Si significa lo que se entiende a menudo por ello, esto es, que cualquier fin que deseemos alcanzar está moralmente justificado, cualesquiera que sean los medios que adoptemos para alcanzarlo —como, por ejemplo, el deseo de un emperador romano de divertirse (fin) arrojando cien personas a los leones (medios)— el utilitario se opondría violentamente a ello. Y este significado *es* el que se atribuye con más frecuencia a esa frase, porque en la mayoría de los casos se la cita en conexión con maniobras maquiavélicas para alcanzar cualquier fin que se desea y cualquiera que sea su repercusión para los demás.

Pero este significado no es el único que podemos dar a la máxima. También se puede interpretar, de un modo más general, para que quiera decir que cierto fin particular (no necesariamente egoísta) es tan valioso (¿intrínsecamente bueno?) que, aunque los medios necesarios para alcanzarlo supongan un mal considerable, vale la pena: el precio que hay que pagar trae cuenta. El utilitario diría ante esta interpretación: «Depende de cuál sea el fin y de cuáles sean los medios. A veces el fin justifica los medios y a veces no los justifica. Tenemos que examinar el fin y los medios que pueden adoptarse para alcanzarlo, en cada situación individual». Suprimir el dolor de muelas haciendo que el dentista extraiga las que estén enfermas sería algo que vale la pena intentar, y en esto todo el mundo estaría, probablemente, de acuerdo. No lo estaría si el acto de suprimir el dolor de muelas implicara matar al paciente. Incluso cuando los medios suponen un sacrificio angustioso, el fin puede justificarlos si no se puede alcanzar por otros medios y si este fin vale realmente la pena.

Pero ¿y cuando el fin compensa de los medios? Si el fin es suprimir la guerra de la faz de la tierra y requiere la muerte de algunos seres humanos ahora, el utilitario afirmará que ese fin es tan supremamente valioso que justifica los medios, a condición de que los medios no supongan, realmente, un mal mayor que el que indica esa afirmación (a menudo, los males implicados en los medios llevan a otros males de modo que, en último extremo, hay que reconocer que el mal que contenían los medios es mayor que el bien que encierra el fin) y a *condición* de que se *alcance* el fin en cuanto se recurre a esos medios (no debe haber ningún error en esto) y *a condición de* que no puede obtenerse el fin por otros medios que suponga *menos* mal que éste. En la práctica, el

fin no justifica los medios tan a menudo como podría creerse a primera vista, porque no se reúnen las condiciones requeridas. Estalla una revolución en un país pobre, abrumado por la miseria y gobernado por un tirano; sus propósitos son la paz, pan y trabajo para todos con salarios decentes en un régimen democrático. Ahora bien, para alcanzar este fin muchos miles de personas tienen que sacrificar sus vidas en una revolución contra el ejército del tirano. Incluso de este modo, el fin es tan valioso que —los revolucionarios están de acuerdo en eso—, ciertamente, compensa de los medios. Pero resulta que esos medios no bastan: otros miles de personas tienen que morir para hacer posible el fin; y surge una resistencia a la revolución en lugares inesperados. Pero nos sigue pareciendo que el precio vale la pena de ser pagado, en particular teniendo en cuenta que se han perdido tantas vidas por la causa. Pero, por algún error, no se desenvuelven las cosas como se planearon. Después de las ejecuciones en masas de aquéllos que se opusieron a la revolución, aparecen otros tantos opositores al nuevo régimen que solamente puede ser defendido adoptando las medidas más severas imaginables, y la nación se covierte en un Estado-policía en el cual una sola palabra susurrada contra el nuevo régimen supone el pelotón de ejecución. Esta severidad no era concebible al principio, pero ya se han sacrificado tantas vidas que parecería que su sacrificio habría sido en vano si no continúan los sacrificios a una escala todavía mayor. Ahora bien, para entonces, y de un modo gradual, ha ocurrido otra cosa. Los medios que los líderes de la revolución han usado han hecho que sea imposible alcanzar el fin. Los que tomaron sobre sí la carga de ejecutar a miles de sus compatriotas se han acostumbrado a matar, se han emborrachado con su poder reciente y se han acostumbrado a exigir cualquier precio para seguir en el poder, hasta tal punto que ya no pueden (parece que ni siquiera lo desean ya) obtener el fin por el cual fueron sacrificadas todas esas vidas; y si abandonaran ahora su poder o rebajaran el terror policíaco sus enemigos les ejecutarían. Los revolucionarios han cambiado, y los medios empleados para producir el fin son precisamente el factor que los ha hecho cambiar. El resultado es que se han perdido muchas vidas y se han hecho heroicos sacrificios, pero el fin, hacia el cual esas cosas eran medios, desaparece. Este sacrificio inútil ha sucedido tantas veces

en la Historia que —según diríamos los utilitarios— mueve a reflexión a cualquiera que piense que el fin es tan valioso que justifica los medios.

Sin embargo, los utilitarios dirían que el fin no justifica *nunca* los medios. En ciertas situaciones, la libertad de toda una nación ha sido únicamente posible al sublevarse contra un tirano y al derramar la sangre de miles, pero si esa sangre no se hubiera derramado la nación seguiría aún en las garras del opresor. Una gran cantidad de progreso humano es posible solamente a costa de sangre, sudor y lágrimas. La tremenda dificultad práctica estriba una vez más en que los resultados y reacciones son tan complejos y dilatados en el tiempo y tan difíciles de predecir con exactitud que a menudo no sabemos, ni siquiera con un grado razonable de probabilidad, si los resultados totales compensarán, teniendo en cuenta lo que ha costado alcanzarlos. En 1945 el ejército americano estaba preparado para sacrificar las vidas de dos millones de soldados americanos en la invasión del Japón a fin de poner término a la guerra; ¿compensaba el fin a la vista de los medios? (Una acción inteligente del poder aliado después de la Primera Guerra Mundial podría haber impedido la guerra desde un principio; pero, una vez que la guerra *ha* estallado, la mayoría de nosotros afirmaría que es preciso ganarla a cualquier precio. ¡O casi a cualquier precio! Supongamos que se hubiera podido ganar la guerra al precio de convertir la mitad de la tierra cultivada en un desierto. Supongamos que solamente hubiera podido ganarse al precio de convertir a la mitad de las mujeres del mundo en prostitutas. En cualquier caso, los poderes del Eje no hubieran estado de acuerdo con que tuviéramos que ganarla nosotros a cualquier precio; ellos no querían que la ganáramos. Probablemente hubieran dicho que *ellos* tenían que ganarla, a *cualquier* precio.) De hecho, la decisión de invadir el Japón no tuvo que tomarse porque la bomba atómica cayó sobre dos ciudades japonesas y con ello se alcanzó el fin deseado. Pero todavía hoy se discute en todo el mundo si este fin estaba justificado o no empleando ese medio: si no hubiera sido mejor alcanzar el fin de otro modo, incluso con mayores pérdidas de vidas en el campo aliado, y si, *incluso* —no pudiendo alcanzarse de ningún otro modo—, la victoria valía ese precio en vista del espantoso precedente que hemos establecido al arrojar esas bombas y a la vista

de «la mejora» espeluznante que se ha hecho más tarde en base a esas primeras bombas atómicas.

¿Existe alguna fórmula utilitaria para determinar cuándo justifica el fin a los medios? Sería tentador afirmar —y la mayor parte de los estudiosos se sienten tentados a afirmarlo en su primer encuentro con el utilitarismo— que el fin justifica los medios siempre que el bien intrínseco total en el fin (sin olvidar que *total* es lo que queda después que se han sustraído los resultados malos) sobrepasa al mal intrínseco total en los medios, de tal modo que cuando ambos (fin y medios) se tomen juntos, en bloque, este conjunto contenga más bien intrínseco que mal intrínseco. Ahora bien, esta respuesta equivaldría sólo a decir que el saldo total del «Debe» y el «Haber» tiene que ser superior al resultado a que se hubiera llegado de no haberse realizado ningún acto. Esta respuesta no es suficiente. Lo que se requiere es que haya un superávit de bien intrínseco como resultado de ese acto más bien que como resultado de *cualquier otro acto que podría haberse realizado en su lugar*. Pero debido a la complejidad de las series de causas y efectos en el mundo y a la dificultad de predecirlos con exactitud resulta a menudo diabólicamente difícil predecir de antemano qué actos se ajustarán a esta fórmula. Estimar tales probabilidades con detalle, considerando todos los factores sicológicos, sociológicos, políticos y económicos es evidentemente misión de la ciencia social. Podríamos, probablemente, afirmar que en la Revolución americana de 1755 el fin justificó los medios, pero que el fin no los justificó en la Revolución rusa de 1917. Y, sin embargo, este mismo juicio es difícil de establecer con certeza, en parte debido a nuestros prejuicios a nuestro propio favor, en parte porque no conocemos todos los hechos en cuestión, y en parte porque los efectos de estos movimientos no han terminado todavía.

c) Cuando formamos parte de un sistema en el cual abundan los males, pero cabe dudar de que vaya a resultar algún bien porque nosotros nos enfrentemos solos contra el sistema. Por ejemplo:

1) Estoy jubilado y ya no puedo trabajar, pero tengo una renta modesta procedente de acciones en una sociedad anónima. Descubro que esta sociedad obtiene la mayor parte de sus beneficios de explotar a los vecinos de un suburbio de la ciudad —gra-

vándolos con alquileres que pueden llegar hasta un 85 por 100 de sus propios ingresos— y que no proporcionan a cambio de ello ninguna mejora. Esos vecinos, que son negros y que residen en una ciudad que cuenta con una legislación de alquileres restrictiva, no tienen a dónde mudarse, a no ser que abandonaran definitivamente la región; así es que no les queda otra solución que la de pagar. A mí me escandaliza descubrir esto y no deseo rentas de organizaciones que recurren a tales prácticas. No podría conseguir nada protestando, sino, simplemente, que se rieran de mí; y si yo vendo esas acciones de una sociedad tan próspera me quedaré sin mi única fuente de ingresos. Por una parte, me pregunto si no sería mejor cerrar los ojos a esos excesos en vez de sacrificarme inútilmente yo mismo, dado que no puedo hacer nada que cambie la conducta de la sociedad. Por otra parte, pienso que si nadie hubiera emprendido la lucha contra cosas que parecían irremisibles nunca se hubiera puesto término a ninguna corrupción o a la falta de honradez.

2) Estoy bien preparado para un alto cargo en el Ayuntamiento de mi ciudad y mi firme propósito es actuar lo mejor que pueda en esa posición. Ahora bien, todo el sistema está corrompido por los sobornos y los cohechos. Si intento purificar el sistema me recusarán inmediatamente; será, quizá, una acción heroica pero inútil, puesto que el sistema no mejorará, y alguien con menos escrúpulos que yo ocupará mi lugar. ¿Debo seguir viviendo dentro del sistema, haciendo mi trabajo lo mejor que pueda en el interior de esta estructura corrompida, en la esperanza de seguir en el empleo y de poder hacer algún bien, siempre y cuando no intente hostilizar al sistema en ningún punto sensible?

3) En la obra de Irwin Shaw, *The Young Lions*, un soldado alemán, educado en el respeto a los ideales nazis y en el combate contra los enemigos de Alemania en la guerra, se queda horrorizado cuando le ordenan matar a todos los supervivientes (británicos) en lugar de hacerlos prisioneros como prescriben los Convenios de Ginebra. Se horroriza aún más cuando ve las cámaras de gas y otros medios de exterminación masiva, y cuando contempla a los escuálidos supervivientes de los campos de concentración. Antes que continuar siendo partícipe de estas bestialidades decide pedir su traslado a otro sector del ejército. Pero ¿cómo beneficiará a nadie este traslado? No va a cambiar el sistema. Proba-

blemente, le remplazará en su puesto un sádico y él sólo conseguirá un consejo de guerra y una muerte posible.

Así pues, nos hemos ocupado de los problemas que surgen al aplicar el criterio utilitario a los asombrosos detalles, complejos y empíricos, de las situaciones reales. Existen, sin embargo, algunas distinciones que debemos establecer antes de que quede completa nuestra exposición del utilitarismo. Según el utilitarismo, nuestro deber es realizar el acto que produzca (en el sentido ya especificado) el máximo bien intrínseco. Ya hemos dicho qué difícil es a veces descubrir cuál sea este acto. Pero ahora surge otro problema: ¿no quedan fuera de nuestro control muchas de las consecuencias de nuestros actos, que «descansan en el seno de los dioses»? Si esto es así, ¿cómo podrá decirse que actuamos injustamente cuando resulten consecuencias diferentes a aquellas que esperábamos con todo fundamento? Yo conduzco un coche y veo a mi abuela que camina por la acera. La ofrezco llevarla a su lugar de destino, ya que no le resulta fácil andar. Yendo hacia ese lugar arremete contra mí un coche conducido por un borracho, y a consecuencia de ello mi abuela queda inválida. ¿Fue justo que yo la invitara a subir a mi coche? ¿Cómo puede acusárseme de haber actuado injustamente cuando el accidente no fue culpa mía, cuando yo no podía posiblemente preverlo, o cuando solamente había un grado mínimo de probabilidad de que ocurriera?

Tenemos que distinguir entre *deber objetivo* y *deber subjetivo*. Nuestro deber objetivo consiste en producir el mayor bien posible. Pero nuestro deber objetivo exige a menudo un conocimiento detallado de las circunstancias y consecuencias, conocimiento superior al que está a nuestro alcance en el momento de la acción; así pues, lo más que podemos hacer es nuestro deber subjetivo, es decir, el acto que, en esas circunstancias, iba —más *verosímilmente*— a producir el bien máximo. Por ejemplo, el acto de llevar a mi abuela era subjetivamente, en esas circunstancias, más susceptible de producir buenas consecuencias que el de dejar de llevarla en mi coche. Y esto sigue siendo cierto aunque —según resultó luego— al llevarla en mi coche no le haya proporcionado ningún bien. La negativa del capitán, de la novela de Monsarrat, de detener su barco para recoger a los supervivientes fue, probablemente, el acto subjetivamente justo en aquellas circunstancias, a pesar de que —según resultó más tarde— no había ningún sub-

marino enemigo que hubiera echado a pique el barco, si éste se hubiera detenido. Del mismo modo, si yo digo, a mediados de junio, que *probablemente* no nevará mañana, este juicio es cierto aunque al día siguiente nieve. Porque —al no ser omnisciente— no puedo hacer otra cosa que guiarme por los mejores datos que tengo a mi alcance en este momento; y las estadísticas meteorológicas no conceden mucha probabilidad a las nevadas en esta latitud y en este mes. Si un cirujano recomendó una operación de corazón hace veinte años, su recomendación equivalía a matar al paciente; pero si recomienda una operación de corazón hoy, recomienda la mejor línea de acción posible, suponiendo que los mejores datos de que dispone indiquen que en casos semejantes una operación es el mejor modo de aliviar la condición del paciente. Su recomendación sería la justa aunque resultara después la muerte del paciente, a *condición de que* el cirujano no haya recomendado, por una ignorancia descuidada o corregible, una operación quirúrgica, cuando, en este caso particular, el paciente respondería mejor a otro tipo de tratamiento. Seguiría habiendo cumplido con su deber subjetivo, aunque, si el paciente muere, no haya cumplido con su deber objetivo. (Dicho con una terminología menos usual y en cierto modo más clara —esto es, con palabras de Bertrand Russell—: el médico habría realizado el acto más *juicioso* aunque no el acto *más afortunado)* [7].

Antes de que se realice el acto solamente se nos puede exigir que hagamos nuestro deber subjetivo: resultará ser el acto que probablemente —y a la luz de los mejores datos disponibles en esos momentos— nuestro deber objetivo. Al no ser omniscientes no podemos siempre discernir nuestro deber objetivo, puesto que, en parte, depende de circunstancias que están fuera de nuestro conocimiento o control. A veces, cuando conozcamos, mucho más tarde, cuáles fueron realmente las consecuencias del acto, podremos decir cuál era nuestro deber objetivo; pero en ese momento el acto ya ha tenido lugar hace mucho tiempo, y el hecho de conocer nuestro deber no cambiará el acto, aunque pueda guiarnos para realizar más adelante actos futuros más juiciosos. La discusión sobre el deber objetivo se da normalmente en situaciones *post mortem:* después de que el acto ha sido realizado y son ya

---

[7] B. Russell, *The Elements of Ethics*, pág. 13.

conocidas la mayoría de sus consecuencias; la discusión sobre el deber subjetivo ocurre normalmente antes de que el acto suceda, a la luz de los datos disponibles en ese momento.

¿Juzgamos siempre un acto sobre la base del deber objetivo? A veces lo hacemos así. Podemos decir, por ejemplo, cuando conducimos un automóvil en un recado urgente, que hicimos bien al pasar aquel coche en un cambio de rasante porque, según resultó luego, no venía ningún otro coche, y gracias a ello llegamos mucho más de prisa a nuestro lugar de destino. Tal como sucedió, el acto fue objetivamente justo porque tuvo las mejores consecuencias; y, sin embargo, el acto no era subjetivamente justo porque no había ningún modo de saber si venía o no venía otro coche en dirección contraria, y si hubiera venido alguno podría haber ocurrido un grave accidente. Incluso en las discusiones *post mortem* la mayoría de los observadores afirmarían probablemente que *no* era justo que el conductor pasara al coche en el cambio de rasante puesto que, al actuar así, estaba provocando un desastre posible y poniendo en peligro las vidas de otras personas a la vez que la suya propia. Afirmarían que el conductor, al intentar excusarse diciendo: «Bueno, resultó lo mejor, ¿no es verdad?», está intentando (sin éxito) justificar su conducta: demostrándose así que, incluso en esta situación *post mortem*, lo que la gente emplea, como criterio para juzgar la conducta de una persona, no es el deber objetivo, sino el deber subjetivo.

No siempre nos damos cuenta de que la visión *a posteriori* es más fácil que la previsión. Siempre ha sido un truco favorito de ciertas personas moralistas el condenar a alguien, después que ha cometido un acto, por no haber cumplido con su deber objetivo, aunque haya realizado fielmente su deber subjetivo. «¡No deberías haber llevado a tu abuela en tu coche; ya ves las consecuencias que tuvo!» Pero las personas que emitieron ese juicio no estaban —antes de que el acto se realizara— en mejores condiciones que el conductor para predecir su desenlace. Están condenando como injusto un acto que ellas, en el momento en que el acto fue realizado, no podían saber si era injusto (ni lo hubieran considerado entonces como injusto), como tampoco lo sabía el conductor. El mundo contiene muchos «moralistas de visión *a posteriori*», «moralistas de visión *a posteriori*» por lo que se refiere

a las acciones de los demás y muy rara vez por lo que se refiere a las suyas propias.

A pesar de ello, hay que tener cuidado en no confundir el deber subjetivo con el acto que *pensábamos* que era nuestro deber objetivo. Cuando una persona hace lo que *piensa* que es su deber objetivo es posible que no realice ni su deber objetivo ni el subjetivo; puede ocurrir que su juicio esté basado en una ignorancia corregible o en el descuido, o en prejuicios. Supongamos que un miembro de un culto religioso determinado se negara a permitir que su hijo recibiera transfusiones de sangre, incluso en el caso de que corriera peligro su vida de no hacerse esas transfusiones *de sangre.* El utilitario afirmaría que ese hombre no está cumpliendo con su deber objetivo porque la consecuencia de esa decisión es la muerte del niño; pero tampoco estaba cumpliendo con su deber subjetivo porque no actuaba de acuerdo con el conocimiento disponible en aquel momento: todos los datos indican que negarse a permitir las transfusiones *no* tendrá buenos resultados. Es cierto que el hombre creía que su deber era impedir que el niño recibiera transfusiones; pero esto no implica que *fuera* su deber: ni en sentido objetivo ni en el subjetivo. Lo que *creemos* que es nuestro deber puede, o no, ser idéntico a lo que —a la luz de los mejores datos disponibles— *es*, probablemente, el deber objetivo: del mismo modo que es abrumadoramente probable que no podamos recorrer una milla en cuatro minutos aunque en un arranque de energía pensemos que podríamos hacerlo. Lo que una persona cree que es su deber no tiene nada que ver con lo que realmente *es* su deber, porque puede ocurrir que no esté pensando correctamente. A veces, lo que la persona *cree* que es su deber se considera como «tercer tipo de deber» y se denomina deber *putativo.* Pero esta categoría es engañosa si entendemos por ella que nuestro deber putativo es *siempre* nuestro deber. Por definición, el deber putativo no es nuestro deber, sino lo que *creemos* que lo es, y, por supuesto, lo que creemos puede estar equivocado. No existe, por consiguiente, ningún sentido en el cual se pueda decir que lo que deberíamos hacer sea nuestro deber putativo.

Todavía hay otra cuestión: ¿Cuáles son las cosas que, al realizarlas nosotros, nos hacen dignos de censura (o de alabanza)? ¿Se nos podrá censurar por no cumplir con nuestro deber obje-

tivo? Difícilmente, pues algunas de las consecuencias de nuestro acto eran imprevisibles en aquel momento. ¿Se nos deberá censurar por no haber cumplido con nuestro deber subjetivo? Sí; por lo menos, aquí parece que corresponde la censura. ¿Se nos deberá censurar por no haber cumplido con nuestro deber putativo? Ahora bien, el deber putativo no es en absoluto un deber; en todo caso, se nos puede censurar perfectamente por no haber realizado *más que* nuestro deber putativo: por ejemplo, si consideramos que nuestro deber consiste en enviar a nuestro hijo a un orfanato porque no deseamos seguir ocupándonos de él; o si pensamos que deberíamos votar por el candidato X porque él asegura a los votantes que todo va perfectamente y esto es lo que nos gusta creer; o si tomamos cualquier otra decisión basada en prejuicios, ignorancia, insensibilidad —que son todas ellas evitables—; y así sucesivamente. Podemos pensar que el acto en cuestión es nuestro deber, pero es posible que pensemos esto equivocadamente, y que se nos pueda censurar justamente por no habernos molestado en documentarnos de un modo que nos permitiera pensar diferentemente. Toda esta cuestión de cuáles son los actos dignos de censura o de alabanza la discutiremos por separado en el capítulo décimo.

Apliquemos a un caso específico estas distinciones entre casos de deber: un caso elegido deliberadamente para que nos ilustre con toda claridad. El señor A decide matar al señor B disparando contra él cuando pase por la calle, pero el arma se encasquilla y el intento contra la vida de B no tiene éxito. En ese momento, otra persona, el señor C, está probando cerca de allí un rifle en la creencia de que no está cargado, y de un modo inesperado el rifle se dispara y mata al señor B. Se ha cometido un acto injusto; pero ¿quién lo cometió? El señor C cometió el acto objetivamente injusto porque su arma asesinó a un transeúnte. Aunque el señor A apretó el gatillo, su acto no tuvo malas consecuencias, así que no fue objetivamente injusto. Pero el señor A realizó un acto subjetivamente injusto, puesto que era probable que al disparar su arma sobre B le causara la muerte, aunque en la realidad no sucediera así. ¿Cómo distribuir la censura? Todavía no hemos estudiado esta cuestión de la censura, pero podríamos censurar al señor A por proponerse matar al señor B y por intentarlo: si su intento falló no fue gracias al señor A.

Y aunque no podamos censurar al señor C por haber matado deliberadamente a un ser humano, le podemos censurar por haber sido imprudente, por haber jugado con un arma delante de otras personas, sin cerciorarse previamente de si el arma estaba o no cargada.

10. Todavía podemos mencionar otra distinción para completar este examen del utilitarismo. Hasta aquí hemos hablado de actos. ¿Tiene el utilitarismo algo que decirnos sobre los *motivos* que llevan a esos actos? ¿Cuándo es bueno el motivo y cuándo es malo? Según el utilitario, los mejores motivos son aquellos que de un modo más regular conducen a actos justos, y los peores motivos son los que llevan menos frecuentemente a actos justos. Si yo doy una ayuda económica a un pobre, únicamente con un fin de exhibicionismo —para dar pruebas de mi beneficencia—, este motivo será juzgado peor que si yo ayudara al pobre por auténtica preocupación de su bienestar. ¿Por qué? Porque, si sólo le ayudo por la primera razón, únicamente le ayudaré cuando haya otros que puedan verme; pero, si lo hago por la segunda razón, haré la acción caritativa incluso cuando los demás ignoren que yo lo he hecho. Si devuelvo una deuda solamente a fin de engatusar a mi acreedor para una futura estafa que pienso hacerle, probablemente pagaré mis deudas con menos regularidad que si lo realizo porque considero que es mi deber. Si solamente tomo mi medicina cuando sabe bien, tengo menos probabilidades de recobrar la salud que si lo hago porque me la ha recetado un médico de confianza que me asegura que puedo curarme. En cada uno de estos ejemplos, actuar por aquel segundo motivo llevará con más probabilidad a futuros actos justos que si actuamos por el primer motivo.

El utilitario juzga los *rasgos de carácter* del mismo modo que juzga los motivos. Cuáles sean los rasgos de carácter deseables (virtuosos) y cuáles indeseables (viciosos) dependerá de la clase de actos que tiendan a engendrar. Si yo tengo una disposición benévola hacia mis semejantes tenderé a realizar acciones utilitarias para promover el bienestar de aquéllos en mayor medida que si soy indiferente, o un frío calculador. Por consiguiente, la benevolencia como rasgo de carácter se considera deseable (instrumentalmente, no intrínsecamente). Si yo tengo conmiseración y siento congoja ante el sufrimiento de otras personas, les ayuda-

ré con más probabilidades que si carezco de tales cualidades; por consiguiente, se considera que la conmiseración es un rasgo de carácter deseable.

Sin embargo, de muchos rasgos de carácter tendría el utilitario que decir: «Depende». ¿Es la lealtad un rasgo de carácter deseable? Eso depende de quién sea la persona a la cual es uno leal. Por un lado, la lealtad entre *gangsters* produce para la humanidad peores resultados que los que produciría la deslealtad; por otra parte, la lealtad a una buena causa, o a la gente que propugna las buenas causas, es deseable. La negación de sí mismo es deseable si sirve a un buen propósito; en caso contrario, es estéril. La humildad es, por lo general, una virtud; pero si es causa de que alguien niegue radicalmente sus propios deseos y se ponga al servicio de los de personas que son alocadas o viciosas puede resultar esta humildad peor que si no existiera. Incluso la benevolencia puede no ser siempre una virtud; tiene que venir acompañada de la inteligencia, porque el empleo poco crítico de la benevolencia puede hacer que la buena voluntad se desperdicie en objetos indignos.

EJERCICIOS

1. ¿Hasta qué punto clasificaría un utilitario como virtudes a las siguientes cosas? Explíquelo. 1) Autocontrol; 2) Valor; 3) Mansedumbre; 4) Tendencia a la autocrítica; 5) Orgullo; 6) Gratitud (¿tiene alguna utilidad la gratitud para con los muertos?); 7) Afabilidad; 8) Consciencia; 9) Sentido del humor; 10) Irritabilidad; 11) Optimismo.

2. Supongamos que usted es utilitario. Llegue lo más lejos posible en la resolución de los siguientes problemas con los que se enfrentan los Estados Unidos y el mundo:

a) Puesto que, según el utilitarismo, «todos los hombres son equivalentes» —ya sean compatriotas nuestros o extranjeros—, ¿puede un utilitario favorecer la revisión de nuestras leyes de emigración a fin de que todos los extranjeros puedan entrar en los Estados Unidos de un modo permanente, sin limitación de número ni discriminación entre unos países y otros? (Procure tener presentes todos los datos de la situación: es decir, que ciertos grupos nacionales tienden a multiplicarse mucho más de prisa que otros. ¿Una reducción de nuestro nivel de vida sería beneficioso para el mundo en general?)

b) Los Estados Unidos poseen, aproximadamente, el 47 por 100 de la riqueza mundial y solamente el 6 por 100 de la población del mundo. ¿Es deber de los ciudadanos de este país compartir esa riqueza con los

pueblos más pobres del mundo, ejemplo: 1) a través de desinteresados donativos de alimentos a los pueblos infraalimentados; 2) exportando técnicos, expertos y bienes de equipo para aumentar la producción de alimentos, haciendo así que sus tierras sean más productivas; 3) aboliendo las tarifas aduaneras proteccionistas, permitiendo así que podamos comprar a precios más bajos los productos de un trabajo peor retribuído en el resto del mundo, aunque el resultado de ello sería, para ciertas industrias, el de destruir los mercados domésticos y producir paro y bajas de salarios en este país?

c) La población del mundo, que aumenta rápidamente, rebasa cada vez más deprisa la cantidad de alimentos existentes. Incluso si se empleara cada hectárea de tierra laborable y se diera a esa tierra un cultivo eficiente al 100 por 100, un porcentaje cada vez mayor de la raza humana morirá de hambre si continúa multiplicándose en la progresión actual. En el año 2000 tendrá el globo probablemente más de 3.000 millones de habitantes, mucho más de lo que puede soportar el mínimo absoluto de tres acres y medio de tierra laborable por persona. (Cfr. C. L. WALKER en su artículo «Too Many People», en *Harper's Magazine*, volumen 196, número 11-73, febrero de 1958, págs. 97-104.) ¿Qué medidas sugeriría usted para encontrar una solución a esto?

d) ¿Qué medidas habría que tomar para poner remedio al desperdicio inútil de los recursos naturales? Los Estados Unidos tienen que importar anualmente una cantidad creciente de materias primas vitales. Los bosques se están agotando más deprisa que los que remplaza la repoblación. Se emplea el petróleo en una proporción tan fantástica que nos hemos convertido ya en una nación importadora; al mismo tiempo, nuestros métodos de extracción de petróleo y gas natural son extremadamente costosos, y no se conoce ningún modo de recuperar bajo tierra las toneladas de esos recursos que se desperdician anualmente con nuestros métodos de extracción. (¿Qué opinaría el utilitario del adagio «¿Por qué tenemos que hacer nada por la posteridad? ¿Qué es lo que la posteridad ha hecho por nosotros»?).

3. ¿Cuál sería su actitud, en tanto que utilitario, con respecto a las situaciones históricas siguientes?:

a) La reina Isabel tuvo a María Estuardo prisionera en la Torre de Londres y la ejecutó finalmente, acusándola de conspirar contra la Corana. Isabel sabía que sus acusaciones concretas contra María no tenían fundamento, pero también tenía en cuenta que la ejecución devolvería el orden al reino y establecería un ejemplo para futuros conspiradores, aumentando así la seguridad nacional en momentos en que la propia existencia de la nación se veía amenazada por España. ¿Estuvo justificada Isabel al condenar a muerte a María Estuardo?

b) Antes de la Revolución bolchevique de 1917 había un Gobierno provisional encabezado por Alexander Kerenski. Este era un hombre menos fanático, más conciliador y más democrático que Lenin o que Stalin, y la historia de la Unión Soviética, en los últimos cuarenta años,

hubiera sido, ciertamente, menos sangrienta si hubiera seguido en el poder. Pero durante el breve período en que fue jefe del Gobierno decidió demostrar al pueblo ruso que era sincero en sus afirmaciones de tolerancia y en su oposición a la tiranía; y por ello promulgó una amnistía para todos los presos políticos. El resultado fue que sus enemigos políticos salieron de la cárcel y se aprovecharon de su blandura para derribar al Gobierno. ¿No habría sido mejor que Kerenski no hubiera realizado ese acto generoso, sino que en vez de ello hubiera ordenado fusilar a todos los presos políticos?

c) Razone en favor o en contra de la justificación de lo siguiente: 1) Los Estados Unidos y su fabricación de las primeras bombas atómicas en la Segunda Guerra Mundial; 2) Los Estados Unidos y su empleo de bombas atómicas contra las ciudades japonesas para acabar la guerra.

4. Aplique lo mejor que pueda el criterio utilitario a las siguientes situaciones de guerra:

a) En la obra teatral de William W. Haines, *Command Decision*, un oficial del ejército del Aire tiene que elegir entre dar descanso a sus hombres o mandarles a una misión de bombardeo. Están agotados por una rápida sucesión de vuelos de bombardeo desde Inglaterra hasta el corazón de Alemania, bombardeos que les han causado muchas bajas. Un porcentaje alarmantemente elevado de aviones no ha regresado y los que lo hicieron tenían a muchos tripulantes gravemente heridos. Algunos de esos hombres han volado su última misión y ya tienen derecho a regresar a casa y ver a sus familiares en los Estados Unidos, aunque si lo hicieran en este momento no quedaría nadie para remplazarlos. La moral de los hombres ha bajado mucho a consecuencia de estos vuelos peligrosos, tan seguidos los unos de los otros, y con tan gran número de bajas. Toda clase de consideraciones humanas mueven al oficial a detener los ataques aéreos. Al mismo tiempo, está en posesión de una información secreta que no puede comunicar a sus hombres: en Schweinfurt los nazis han terminado casi de edificar las fábricas del equipo para un nuevo tipo de cohete teleguiado que podría matar —si lo emplearan— a cientos de miles de personas civiles y de tropas estacionadas en Inglaterra, y que incluso podría obligar —antes de año y medio— a que Inglaterra abandonara la guerra; y esos éxitos nazis tendrían efectos graves o desastrosos sobre el conjunto de la causa aliada. Es casi seguro que dentro de tres semanas ya será demasiado tarde; hay que destruir las fábricas antes de ese momento. En general, hace mal tiempo a lo largo del recorrido hacia el objetivo, pero precisamente ahora —en este fin de semana— hace un tiempo espléndido, y las previsiones meteorológicas indican unánimemente que seguirá así durante dos días más. Probablemente no se presentará una oportunidad parecida hasta dentro de un mes. Así pues, hay que elegir: ahora o nunca. ¿Estará justificado el comandante si envía a estos hombres, cansados y exhaustos —a hombres a los que él conoce íntimamente y admira—, al peligro (y a la muerte cierta para muchos de ellos) en dos ataques totales hasta el co-

razón del territorio enemigo, mucho más profundos de lo que lo han sido hasta ahora, sin que ellos sepan *por qué* hay una necesidad tan apremiante de ello?

b) Estamos en guerra. El enemigo recurre sistemáticamente a la tortura de los espías y de los prisioneros de guerra a fin de conseguir la información que desea. Este modo de proceder le da una ventaja táctica sobre nosotros. Indudablemente, nos costará muchas vidas, porque nosotros no estamos dispuestos a emplear métodos semejantes para obtener información del enemigo. Por otra parte, a consecuencia de esa conducta del enemigo es muy probable que perdamos a algunos de nuestros partidarios neutrales: si se pasan al enemigo y caen en nuestras manos no se les va a torturar, pero si siguen apoyándonos y caen en manos del enemigo se les torturará despiadadamente. A menos que cambiemos nuestra táctica, perderemos, por tanto, la guerra, o, en cualquier caso, muchos miles de vidas. ¿En estas circunstancias estaríamos justificados si empleáramos la tortura para acelerar la victoria?

c) Durante la Segunda Guerra Mundial los británicos consintieron que un cierto número de agentes femeninos del servicio secreto regresaran al continente para ser torturados y matados por los nazis. Cuando se descubrió este hecho, años después de la guerra, causó un considerable escándalo en Gran Bretaña. Ahora bien, si no se hubiera consentido que las mujeres regresaran, los nazis hubieran podido deducir, a causa de ello, algo que interesaba mucho a los británicos mantener en secreto: el hecho de que habían descifrado la clave enemiga. ¿Estuvo justificada su acción?

d) ¿Debían los soldados americanos que capturaron prisioneros japoneses en la Segunda Guerra Mundial darles medicinas y curar sus heridas¿ El humanitarismo exigía que los americanos actuaran así; también los Convenios de Ginebra dicen que debe procederse así, a menos de que con ello se esté ayudando al enemigo a alcanzar la victoria —y, en cualquier caso, esos prisioneros estaban ya fuera de la guerra—. Ahora bien, existía la probabilidad de que, si los americanos curaban las heridas de los enemigos, se redujeran enormemente sus reservas de medicinas y, más tarde, heridos americanos podrían carecer de ellas.

e) ¿Deberían los soldados detenerse a enterrar a sus propios muertos y recoger sus fichas de identidad, aunque algunos (digamos un 10 por 100) de los cuerpos hayan sido minados por el enemigo y hagan explosión al acercarse los soldados misericordiosos que intentar realizar esas acciones? Y, sin embargo, los parientes de los muertos desearían saber si a sus hijos se les ha enterrado debidamente, y les gustaría conservar las fichas de identidad como prueba de su defunción.

f) Un pelotón de soldados está a punto de ocupar una casa bombardeada por el enemigo, aunque es posible que la casa contenga también prisioneros, compatriotas suyos. Los soldados no están seguros de quién está detrás de una determinada puerta cerrada. Si alguien entra para investigarlo pueden matarlo. Si los atacantes ametrallan la puerta

se evitarán ese peligro, porque todos los que estén al otro lado morirán; como también morirán los prisioneros que tiene allí el enemigo. ¿Qué debería hacer el pelotón atacante?

5. En las preguntas anteriores probablemente sólo ha considerado usted las medidas que proporcionarían la victoria para *su* propio bando. Analice ahora, por lo menos, uno de esos ejemplos, haciéndose una pregunta más difícil: En esas circunstancias, ¿qué es lo que sería mejor, no solamente para su propio bando, sino para el género humano?

6. ¿Qué haría usted, si fuera utilitario, en las situaciones siguientes y por qué?

a) Le han metido en la cárcel con una acusación falsa. Si no puede salir inmediatamente perderá el empleo, y su familia y sus amigos sospecharán de usted por el hecho de estar preso. Su abogado habitual es escrupulosamente honrado y no recurrirá a ninguna recomendación para sacarle a usted de la cárcel. Pero otro abogado más astuto, relacionado con el *gang* de juego ilícito que compromete a todos los funcionarios municipales incluyendo al alcalde, puede recurrir a sus influencias y sacarle a usted a la calle en un par de horas. ¿Está usted justificado si recurre a ese abogado?

b) En *Crimen y castigo,* de Dostoievski, el protagonista, Raskolnikov, planea y realiza el asesinato de una vieja que guarda una importante cantidad de dinero en su piso. Después de matarla roba ese dinero. Se defiende arguyendo que: 1) es una vieja maliciosa, mezquina, hipócrita, inútil para sí misma y para la sociedad (lo scual es cierto), y su vida no causa felicidad ni a ella misma ni a otras personas; 2) ese dinero, después de su muerte, caería en manos de vividores, mientras que él, Raskolnikov, va a emplearlo en su propia educación. ¿Usted, como utilitario, justificaría su acción?

c) En la novela de Sinclair Lewis, *Arrowsmith,* el doctor Arrowsmith ha perfeccionado una nueva vacuna que podría acabar con una epidemia en las Indias Occidentales. Si vacuna a los enfermos, todos o la mayoría se curarán. Ahora bien, no aceptarán su vacuna los círculos científicos (y no será, por tanto, utilizada para prevenir posteriores epidemias), a no ser que divida la población en dos partes, y vacune solamente a una de ellas. Si solamente vacuna a unos causará sin necesidad la muerte de mucha gente; y, sin embargo, ¿no tiene que obrar así para demostrar a los demás que lo que salvó esas vidas fue su vacuna?

d) Usted está preparando el robo de una gran cantidad de dinero oculto en casa de un amigo suyo que está agonizando en estos momentos; nadie más conoce el escondrijo o la existencia del dinero. Llegar a él es fácil, y, además, no hay ninguna probabilidad de que le cojan. Usted no es de esa clase de personas que tienen una conciencia muy rigurosa. Las consecuencias normales de todo robo —sus efectos sobre la sociedad, sus efectos sobre el respeto general de la ley y sus efectos sobre su propia conciencia— no se darán en esta situación. Por otra parte,

usted va a hacer un uso excelente de ese dinero. ¿Estaría justificado el robo?

e) ¿Podría justificarse el azotar a los cerdos hasta matarlos si con ese sistema se obtuviera una carne más suculenta, proporcionando así a los consumidores un placer mayor que el dolor que sufrirían los cerdos al ser azotados?

f) Su vecino y su familia pertenecen a una secta religiosa que cree que todos los que no sean miembros de ella irán al infierno por toda la eternidad. Los hijos de ese vecino transmiten esta creencia a sus hijos de usted y ellos le preguntan si es o no verdad. Usted no cree en eso. Pero si lo desmiente, sus hijos se lo dirán a los del vecino y éstos, a su vez, a sus propios padres, creándose así un clima de desconfianza y hostilidad. Al mismo tiempo, usted no desea decir a sus hijos nada que, además de resultarles extremadamente molesto, sea falso. ¿Qué debería usted hacer?

g) El presidente de una Junta de Libertad Vigilada consigue ingresos considerables por el procedimiento de sacar a hombres de la cárcel en libertad vigilada y obligarles a realizar delitos a su servicio. Si le obedecen, tiene contra ellos otra acusación para el caso en que alguna vez quiera deshacerse de ellos. Si se niegan a ello, les manda nuevamente a la carcel por violación de la libertad vigilada, para lo cual recurre a una acusación amañada. Usted conoce las malas acciones de ese presidente y puede demostrarlas públicamente. Si lo intentara nadie le creería y, probablemente, le mataría alguno de los asesinos a sueldo que tiene el presidente. Usted se siente asqueado por esa conducta, y, sin embargo, en aras de su propia seguridad, no puede usted hablar porque casi con toda seguridad le matarían si lo hiciera. ¿Qué debería usted hacer?

h) Es usted un famoso cantante de salas de fiesta y los miembros del Comité para Defensa de Supremacía blanca le ofrecen cien mil dólares por cantar todas las noches, durante una semana, en su club. Si usted acepta el empleo los beneficios los entregará a un hospital de caridad. «No —le dice alguien a usted—. No cojas ese empleo, no te corrompas. Un dinero obtenido de esa fuente no puede nunca producir realmente ningún bien.» «Sí que lo puede —le insiste a usted otra persona—; piensa en las muchas vidas que se salvarán gracias a ese donativo generoso. Si tú fueras una de esas personas que van a morir si no se les ayuda, ¿seguirías negándote?» Si fuera usted un utilitario, ¿qué haría en este caso?

7. ¿Piensa usted que los modernos métodos de refrigeración han dejado anticuadas a las leyes de otros tiempos que prohibían el consumo de la carne de cerdo? ¿El descubrimiento de medios anticoncepcionales ha convertido en una antigualla el mandamiento que prohibe las relaciones sexuales fuera del matrimonio?

8. Deber objetivo contrapuesto a deber subjetivo. Dé usted un juicio razonado en los siguientes ejemplos;

a) «Supongamos que un conductor se acerca a un cruce en el cual hay árboles y edificios que impiden que vea el tráfico en la carretera transversal. ¿Deberá pararse o puede seguir conduciendo a 60 millas por hora si realmente tiene mucha prisa? Creemos que su obligación moral es pararse, haya o no haya tráfico en la carretera transversal, porque él no *sabe* si lo hay o no.» (Tomado del libro *Ethical Theory*, de RICHARD BRANT, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, página 361. Reproducido con autorización del editor.) ¿Estaría usted dispuesto a afirmar que, si no hay tráfico alguno en la carretera transversal, hizo bien al no detenerse?

b) Un conductor experimentado puede a veces reducir los riesgos del tráfico violando una ley que limita la velocidad o cualquier otra orden de las autoridades de tráfico. ¿Estará justificado al obrar así siempre que gracias a ello disminuyan los riesgos?

c) Usted ve a una persona de aspecto sospechoso que merodea alrededor de la fábrica de pólvora. Nadie más está por aquellos alrededores y no hay tiempo de informar a nadie. El hombre enciende una cerilla: ¿Deberá usted esperar a ver si la emplea para encender la mecha que hará explotar la fábrica? ¿O bien debería usted intentar detenerle por la fuerza, deduciendo que son malvadas sus intenciones?

d) «Un bondadoso hombre de Estado puede asentar diez mil refugiados en una región rica y productiva, y a la noche siguiente un terremoto puede destruirlos a todos.» (Del libro de J. B. PRATT, *Reason in the Art of living: a Textbook of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1945, pág. 205. Reproducido con permiso del editor.) Dé una calificación a su acción.

e) Un médico va en su automóvil para atender a una llamada urgente. No estará seguro de que se trate de un caso de vida o muerte hasta que no llegue al lugar de destino, pero por teléfono le dijeron que era urgente y no puede imaginar que sea menos serio de lo que le dijeron. Yendo hacia allí es testigo de un accidente de automóvil en el cual él puede ayudar a las víctimas, y de hecho uno de los asistentes ve la placa de «Médico» en su parabrisas y le hace señal de que pare. ¿Qué debería hacer él? Suponga que se trata del único médico que hay en aquellos parajes.

f) «Pero supongamos que es casi seguro que volverá a asesinar.» «Entonces usted, en tanto que médico, actúa injustamente si no le da una droga que le quite la vida sin dolor.» Supongamos que nadie iba a descubrirle o que, si se descubriera, no sería perseguido. ¿Qué haría usted?

g) OFICIAL: «¿No te das cuenta que al coger esa lancha sin permiso y salvar a tu hermano (al cual habíamos olvidado en la isla cuando zarpó el transporte de tropas) estás poniendo en peligro no solamente tu vida, sino la de todos los soldados, porque con tu acción adviertes al enemigo de nuestra presencia?»

Soldado: «Sí, ya lo sé, y no pasó nada y todo salió bien, ¿no es cierto?» ¿Hizo mal el soldado?

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 12

Ayer, Alfred, J., *The Principle of Utility*, en Ayer, A. J., *Philosophical Essais*, Nueva York, St. Martin's, 1955, págs. 250-270.

Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Moral and Legislation.* Muchas ediciones; especialmente, capítulos 1-4.

Britton, Karl, *John Stuart Mill*, Baltimore, Pelican Books, 1959.

Britton, Karl, *Utilitarianism: the Appeal to a First Principles*, en *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 60 (1959-60), págs. 141-154.

Carritt Edgar, F, *Ethical and Political Thinking*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, cap. 4.

Ewing, Alfred, C., *Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1953, cap. 5.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism.* Varias ediciones; especialmente, capítulos 1 y 2.

Moore, George Edward, *Ethics* (1911), caps. 1 y 2, en Sellars, Wilfrid y John Hospers, *Readings in Ethical Theory*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952, págs. 35-59.

Moore, George Edward, *Principia Ethica* (1903), Nueva York, Cambrigde University Press, 1959 (también en rústica), págs. 146-171.

Plamenatz, John, *Mill's Utilitarianism; reprinted with a study of the English Utilitarianism*, Nueva York, Macmillan, 1949.

Rashdall, Hastings, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1924, 2 vols., vol. 1, lib. 1, cap. 7.

Russell, Bertrand, *The Elements of Ethics* (1911), en Sellars y Hospers, *Readings in Ethical Theory*, págs. 1-32.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, 7.ª ed., Nueva York, Macmillan, 1874; especialmente, lib. 1, cap. 9, y lib. 4, caps. 1-5.

Stace, Walter Terrence, *The Concept of Morals*, Nueva York, Macmillan, 1937; especialmente, caps. 7 y 10.

13. Objeciones y aplicaciones

Hasta aquí hemos expuesto los principios básicos de la ética utilitaria. Ahora bien, la teoría ha sufrido grandes críticas. Estudiaremos ahora algunas objeciones a la teoría utilitaria, objeciones a las que han contestado los propios utilitarios. Veremos después algunas aplicaciones de la ética utilitaria a situaciones prácticas. Y en los capítulos siguientes examinaremos algunas teorías éticas

opuestas al utilitarismo y veremos los fundamentos de esta oposición.

A. *La relación del hombre con otros hombres*

Objeción 1. ¿No resulta inútil el principio utilitario por el hecho de que todo el mundo va a recurrir a él a fin de establecer excepciones en su propio beneficio? Al calcular los probables resultados de las acciones, ¿no los calculamos todos de modo que siempre redunden en favor nuestro? En cuanto abandonamos el campo de las reglas morales —no hagas nunca esto, haz siempre esto— abrimos a la gente una libertad que no es capaz de disfrutar. Pongamos en sus manos el cálculo de las consecuencias, hagamos que lo justo o lo injusto de sus acciones dependa de las consecuencias, y calcularán las consecuencias de modo que justifiquen a sus acciones.

Respuesta. Es cierto que a menudo obramos según esa descripción. (Recordemos las observaciones de Moore a este respecto, páginas 309-311.) Ahora bien, ¿cómo va a ser una objeción a la teoría el hecho de que la gente viole una regla moral? La mayoría de la gente actúa a menudo de un modo opuesto al cristianismo, a cada hora del día; y, sin embargo, creen en él. Es más corriente que honremos *cualquier* teoría moral infringiéndola que no cumpliéndola, en el caso de teorías morales que exigen autosacrificios o acciones contrarias a los propios intereses. Ahora bien, ¡esa flaqueza no refuta ciertamente la teoría! Como dijo Browning: «El propósito de un hombre debe ir más lejos que su capacidad, y si no, ¿para qué está el cielo?». El utilitarismo ofrece a la gente una idea moral con arreglo a la cual debe vivir en la medida en que e sea posible; no podemos esperar nada más. Pero al menos la gente tiene que conocer lo que es el ideal; ¿por qué habríamos de rebajar el ideal al nivel de lo que la gente *hace* siempre?

Podríamos ir todavía más lejos: Para un utilitario es perfectamente coherente estimular a los demás a *no* calibrar las consecuencias probables de cada acción individual, e incluso a mantener a otras personas ignorantes de los principios utilitarios al decidir lo que hay que hacer. De igual modo que en la paradoja hedo-

nista, según la cual para conseguir la felicidad hay que olvidarla (página 200), también aquí *podría* ocurrir — no podemos decir que *ocurra*, porque se trata de una cuestión empírica, y porque las generalizaciones son siempre peligrosas —que la gente esté constantemente influída en su propio beneficio de un modo tan radical que no esté nunca en condiciones de calibrar imparcialmente las consecuencias probables de sus acciones cuando en la decisión se ven implicados intereses egoístas. Es posible que aunque les pidiéramos que calibraran las consecuencias como lo haría el juez imparcial de un tribunal, seguirían siendo incapaces de obrar así. Si no son capaces, sería mejor —es decir, tendría mejores resultados— darles algunas reglas morales, que, verosímilmente, van a producir las mejores consecuencias en la mayoría de los casos y decirles que actúen según esas reglas. En otras palabras: es imaginable —pero no necesariamente cierto— que podamos obtener mejores resultados —producir una mayor felicidad— si hacemos que la gente siga unas reglas sencillas que si esperamos de ellos que ajusten cada una de sus acciones al ideal utilitario. Habría casos excepcionales, y en ellos se infligiría una gran injusticia —el hombre que violó la velocidad límite para salvar una vida humana soportaría duras consecuencias—, pero, en conjunto, si la gente es lo suficientemente estúpida o mal informada o víctima de prejuicios, se causará —al obligarles a seguir las reglas tradicionales— una infelicidad menor que si hacemos que todo el mundo calcule por sí mismo las consecuencias probables de cada acción. Yo espero que la gente no sea como la describo, y creo que no lo es, porque la teoría utilitaria tiende a adoptar un concepto más optimista de la naturaleza humana —el utilitarismo nos exige más y cree que somos capaces de más aún— que el que tienen las teorías morales que establecen reglas ante nosotros y nos dicen: «Y, ahora, obedécelas ciegamente». Ahora bien, le legislador, o el gobernante de un país atrasado, podrá fijar reglas y seguir siendo utilitario porque querrá que la gente siga esas pocas reglas *a fin de que*, gracias a ello, se consiga una felicidad mayor. Dicho en otras palabras: las reglas morales tendrían que ser únicamente medio para un fin, a saber, el cumplimiento del ideal utilitario.

Objeción 2. Si el utilitarismo exige que todos ajusten sus acciones al principio utilitario muy pocas personas actuarán justa-

mente, dado que la mayoría ni siquiera ha oído nunca hablar del utilitarismo. Además de esto, la mayoría de la gente no realiza acciones, tales como cumplir las promesas o ayudar a los demás en sus dificultades, *con el fin de que*, gracias a ello, se beneficie la humanidad: las hacen para ayudar a un amigo, para satisfacerse a sí mismos con la idea de que han cumplido el deber, o a fin de que el amigo les devuelva alguna vez el favor recibido.

Respuesta. Primera parte de la objeción: no es necesario, evidentemente, que todo el mundo haya oído hablar del utilitarismo. Lo que se pide es que sus acciones se ajusten al principio utilitario, y esto lo pueden hacer aunque nunca hayan oído hablar de ese principio.

Segunda parte de la objeción: Podemos dar por sentado que la mayoría de las personas realizan acciones buenas *a fin de* promover la felicidad general de la humanidad. Pero tampoco se requiere este motivo. Mientras la acción tienda a elevar al máximo la felicidad, no importa (por lo que se refiere a la justicia) que se haga o no a fin de promover la mayor felicidad del mundo. Cumplir el criterio utilitario no tiene por qué ser necesariamente nuestro motivo para la acción, y normalmente no lo es.

El 99 por 100 de todas las acciones se hacen por otros motivos —y con toda justicia— siempre que las reglas del deber no las condenen... El que salva de ahogarse a un semejante hace lo que es moralmente justo, ya sea su motivo el deber o la esperanza de que le recompensen por su esfuerzo; el que traiciona a un amigo que se fía de él es culpable de un delito, aunque su finalidad fuera la de ayudar a otro amigo al que se siente muy obligado... La inmensa mayoría de las buenas acciones no se hacen en provecho del mundo, sino en beneficio de individuos, de los cuales está compuesto el bien del mundo...; y no es necesario que los pensamientos de los más virtuosos vayan en esas ocasiones más allá de las personas particulares en cuestión, excepto en aquello que sea necesario para tener la seguridad de que al beneficiarlas no se están violando los derechos —esto es, las aspiraciones legítimas y autorizadas— de las otras personas. Según la ética utilitaria, la multiplicación de la felicidad es el objetivo de la virtud: las ocasiones en las cuales cualquier persona (exceptuando una de cada mil) tiene la posibilidad de realizar esto a gran escala, esto es, de ser un bienhechor público, son excepcionales, y solamente en esas ocasiones tendrá él que tomar en consideración la utilidad pública. En cualquier otro caso, lo único

que tiene que considerar es la utilidad privada, el interés o utilidad de unas pocas personas[8]

Objeción 3. Con todo este cálculo de los efectos probables de las acciones parece como si el utilitario coherente tuviera que pasarse tres cuartas partes de la vida calculando cuál de las alternativas que se le ofrecen es la que tiene que escoger; y si dedicara su vida a esto sacrificaría un tiempo muy valioso que le es necesario para aquellas cosas que tiene que realizar.

Respuesta. Es cierto que, según el utilitarismo, tenemos que valorar las consecuencias de nuestras acciones de un modo mucho más riguroso que como lo hace la mayoría de la gente: la mayoría de la gente se limita a zambullirse en la acción y a actuar ciega e impulsivamente (escudada en cierto número de racionalizaciones) sin pensar en las consecuencias, especialmente en las que son a largo plazo. Pero de esto no se desprende que tengas que dedicar la mayor parte de tu vida al cálculo de las consecuencias. Supongamos que nos enfrentamos con una elección entre dos acciones, A y B, y no sabemos cuál escoger. Si nos dedicamos durante horas a calcular las consecuencias no estaremos haciendo *ni* A *ni* B. Tenemos, en efecto, una elección triple:

A.

B.

Cálculo de las probables consecuencias de A y B.

Muchas veces hacer esta última alternativa resulta peor que hacer A o B. Un estudiante nos pide que dediquemos una hora a ayudarle en su trigonometría y otro estudiante nos pide que dediquemos la misma hora a ayudarle en su trabajo de griego; no sabemos qué hacer. Invertimos una hora intentando decidir entre ambas opciones. El resultado es peor que el que hubiéramos obtenido yéndonos con uno o con otro. Por supuesto, acciones importantes y ricas en consecuencias trascendentales merecen y requieren un estudio considerable previo a toda decisión. Pero si la acción es demasiado importante en sus consecuencias y merece ese estudio es preferible no pensar mucho en ella, sino, sencillamente, seguir adelante. De otro modo acabaríamos pareciéndonos al asno, situado en un punto equidistante entre dos montones

---

[8] J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. 2.

de heno, que se murió de hambre al intentar decidir cuál de los dos montones debía comer. Solamente se debe conceder a las acciones la cantidad de cálculo anticipado que se merecen. Y, aunque esa cantidad es superior a la normal, ese tiempo que se dedica a tomar decisiones es menor que el que indicaba la objeción anterior.

En todo caso, resulta tendencioso afirmar o suponer que cada vez que nos embarcamos en una acción tenemos que empezar a valorar sus consecuencias como si nunca hubiéramos observado antes los efectos de las acciones de la gente. Se suele objetar que...

...antes de la acción no hay tiempo para calcular y pesar los efectos sobre la felicidad general de las diversas líneas de conducta. Esto equivaldría a decir que es imposible guiar nuestra conducta de acuerdo con el cristianismo porque no hay tiempo —en cualquier ocasión que haya que realizar algo— para leer el Nuevo y el Viejo Testamento. La respuesta a la objeción es que ha habido tiempo de sobra, a saber, la duración total y pasada de la especie humana. Durante todo ese tiempo la humanidad ha aprendido, por experiencia, cuáles son las tendencias de las acciones. De esta experiencia depende toda la ciencia y toda la moralidad de la vida. Se suele hablar como si el comienzo de esta experiencia hubiera sido olvidado, y como si, en el momento en que un hombre se siente tentado a inmiscuirse en la propiedad o en la vida de otro, tuviera que empezar a considerar por primera vez si el crimen o el robo son nocivos para la felicidad humana. Y no creo que ni siquiera entonces le parecería a él que la pregunta es muy embarazosa; pero, en cualquier caso, el problema está ahora en sus manos. Verdaderamente, es una suposición caprichosa afirmar que, si la utilidad fuera la prueba de la moralidad, no se llegaría a ningún acuerdo en relación con las cosas que son útiles, y que no se tomarían medidas para enseñar unas nociones sobre este tema a los jóvenes, y a sancionarlas con la ley y la opinión pública. No resulta muy difícil demostrar que toda norma ética funcional mal si suponemos que va unida a ella una estulticia universal; pero —en cualquier otra hipótesis que no sea ésa— hay que pensar que la humanidad ha adquirido ya creencias positivas en lo que se refiere a los efectos de algunas acciones sobre su felicidad [9].

Objeción 4. Parece como si el utilitarismo fuera inmoral en tanto en cuanto —al hacer tanto hincapié en el cálculo de las

---

[9] *Ibídem.*

consecuencias— nos incita a actuar por oportunismo más bien que por principio.

Respuesta. Que el utilitarismo sea moral o no depende de lo que entendamos por «oportunismo».

Se censura a menudo someramente a la utilidad por ser una noción inmoral, recurriendo para ello a la palabra «oportunismo», aprovechándose del sentido popular de esta palabra y contrastándolo con el que tiene la palabra «*principios*». Ahora bien, *oportunidad* —en el sentido contrapuesto a *justo*— se refiere, por lo general, a lo que es oportuno para el interés particular del propio agente; como cuando un ministro sacrifica los intereses de su país para no perder su cargo. Cuando quiere decir otra cosa menos peyorativa se refiere a aquello que es oportuno para un objetivo inmediato, para un propósito temporal, pero que quebranta una regla cuya observancia es oportuna en un grado mucho mayor [10].

Muy a menudo no se es muy preciso sobre el significado que atribuimos a la palabra «oportuno», pero normalmente el término tiene un sabor fuertemente egoísta. Es oportuno (normalmente) lo que beneficia a *nuestro propio interés* (a largo plazo, por lo general, y no precisamente en el momento actual) ; y, en ese sentido, el oportunismo está, según el criterio utilitario, en radical oposición a la justicia. No es *oportuno*, para mí, sacrificar mi propio trabajo a fin de sacar de un apuro a mi hermano, ni es oportuno que una mujer cuide de los hijos enfermos de su hermana recientemente fallecida (contagiándose así de su enfermedad), porque, en ninguno de estos dos casos, repercutirán esas acciones en provecho propio, pero si tales acciones aumentan la suma de felicidad humana, son, sin embargo, *justas*, según el criterio utilitario. Así pues, existe un abismo entre lo que es oportuno y lo que es justo. Lo último de lo que se podría acusar al utilitario es de confundir ambas cosas.

En nuestro siglo se emplea cada vez más la palabra «prudencia» en lugar de «oportunidad». La acción prudente es aquella que redunda en *nuestro propio* beneficio a la larga ; la prudencia tendría que ser la consejera del egoísta racional que examinamos en el capítulo segundo. Ahora bien, la prudencia —al ser egoísta— dista mucho de equivaler a la justicia, que, según el utilitarismo,

---

[10] *Ibídem.*

consiste en llevar al máximo el bien intrínseco y no simplemente nuestro propio bien.

Objeción 5. Si todo el mundo practicara el utilitarismo, ¿no tendríamos, acaso, una sociedad compuesta exclusivamente de personas benefactoras? ¿Qué ocurriría con todas esas variadas actividades que hacen a la vida tan interesante? Si tomáramos en serio al utilitarismo, ¿no deberíamos todos lanzarnos a realizar obras sociales en beneficio de los suburbios, o trabajos de siquiatría, o todas esas cosas que ayudan a nuestros semejantes?

Respuesta. No se desprende en absoluto una conclusión tan absurda. Es cierto que, tal y como va el mundo, podríamos tener un número mayor de médicos y de siquiatras, pero no tendría ningún sentido que todo el mundo se dedicara a ello. En primer lugar, si así se hiciera, ya no serían necesarios tantos médicos (si algunas personas van a ayudar a otras tienen que existir otras personas que necesiten de su ayuda) ; y, en segundo lugar, existe un gran número de otras ocupaciones ciertamente ejemplares, cuya utilidad es igualmente grande. Por ejemplo, todos tenemos que comer y alguien tiene que fregar los platos. Es posible que el obrero agrícola en una granja o el lavaplatos de un restaurante no sientan que están cumpliendo con su deber utilitario. Y sin embargo, están realizando tareas sin las cuales la sociedad no podría subsistir. Imaginemos qué sería del mundo si nadie se preocupara de las cosechas o de los platos. Estos trabajadores, especialmente si no tienen talento para hacer trabajos más complicados —lo cual está al alcance de pocas personas—, están cumpliendo, probablemente, con su deber utilitario si siguen en sus empleos y llenan un hueco en la estructura social total.

Por lo que se refiere a las cosas que hacen interesante a la vida —como gozar con el arte o visitar los parques nacionales—, en tanto en cuanto no hieran a otras personas —disminuyendo así la felicidad humana— son perfectamente buenas. Supongamos que el mundo estuviera privado por completo de literatura o de música; veríamos en seguida hasta qué punto quedaría disminuída la felicidad humana. Puesto que no existen en nuestra generación muchos genios creadores, hay que fomentarlos por todos los medios, aunque en otros aspectos de sus vidas disten mucho de ser ejemplares.

Wagner puede haber sido un individuo vano y egoísta, y el

utilitario superficial podrá pensar que más valía que no hubiera nacido. Pero nos ha legado su música, con la que disfrutamos muchos de nosotros y con la que disfrutarán generaciones futuras: nos ha dejado una reserva de felicidad humana mucho mayor que la infelicidad causada a algunas personas durante su vida. Normalmente, los artistas crean únicamente para sí mismos —no pueden crear de otro modo—. Si se adaptaran a los gustos del público y cambiaran sus creaciones para seguir las preferencias de la mayoría, sus obras no tendrían ya el sello creador y serían pobres y eclécticas. Así pues, de ese modo no se crearían grandes obras de arte y no surgirían creaciones que fijan la pauta al gusto público del futuro. El artista hará muy bien si prescinde del gusto del momento y se fía de su propio juicio artístico. Al obrar así aumentará la felicidad y el bienestar de la raza humana, según toda probabilidad. Algunas personas creen que los artistas deberían ser funcionarios públicos. Pero el hecho de que los artistas aumenten el conocimiento y el goce humanos es un resultado marginal de su propósito principal, que es el de producir obras de valor estético. Si decidieran deliberadamente convertirse en funcionarios no producirían nada de valor a largo plazo, ni para sí mismos ni para nadie más... (Recuérdese el personaje de Roark, el arquitecto de la obra de Ayn Rand, *El manantial.)*

Se pueden aplicar las mismas consideraciones al caso de las ideas científicas y filosóficas. Solamente entendimientos *individuales* pueden concebir ideas nuevas; y, a todo lo largo de la Historia, esas nuevas ideas han surgido sólo de mentes que, en general, se negaron a dejarse intimidar por la mediocridad de la opinión pública. A Sócrates le condenaron por corruptor de la juventud y de la moral, y Galileo sirvió a la humanidad al desafiarla. «A largo plazo» resulta a menudo un plazo muy largo.

Objeción 6. Con todo su hincapié en la planificación, el cálculo y el cómputo de las consecuencias más probables, el utilitario nos resulta una especie de máquina de calcular que no tiene más propósito en la vida que el de producir ciertos efectos deseables... ¿No será uno de los efectos de esta clase de actividad convertir a la persona que realiza dichas cosas en un calculador excelente, pero más bien frío y poco simpático? Este efecto parece indeseable. Mejor hubiera sido que conservara su calor y su es-

pontaneidad como ser humano, aunque cometiera bastantes más errores en sus valoraciones de los efectos.

Respuesta. Mill se adelantó ya a esta clase de objeciones.

Se ha dicho a menudo que el utilitarismo convierte a los hombres en fríos y antipáticos; que se congelan sus sentimientos morales para con los individuos; que solamente les hace tomar en cuenta la seca y dura consideración de las consecuencias de la acción, sin valorar, dentro de su moral, las cualidades de las cuales emanan esas acciones. Si esta afirmación quiere decir que los utilitarios no consienten que su juicio, por lo que se refiere a la justicia o injusticia de una acción, se vea influído por su opinión sobre las cualidades de la persona que las realiza, no se trata de una queja contra el utilitarismo, sino contra el hecho de que se recurra a cualquier canon ético conocido que determine que una acción es buena o mala porque la haya hecho un hombre bueno o malo, o, todavía menos, porque la haga un hombre amable, o valiente, o benévolo. Estas consideraciones son relevantes no para la valoración de las acciones, sino para las personas; y en la teoría utilitaria no existe nada que sea incompatible con el hecho de que en las personas hay otras cosas que nos interesan, aparte de la justicia o injusticia de sus acciones [11].

Por ejemplo, y según acabamos de ver, una persona puede ser buena y sus acciones morales, sin que por ello sean sus acciones *justas*. Ahora bien, cuando lo que examinamos es la justicia —y no las demás cosas («las cualidades de las que emanan esas acciones»)— es esencial considerar las consecuencias con detalle, porque son precisamente estas consecuencias las que tenemos que hacer lo más intrínsecamente buenas que nos sea posible.

En cualquier caso, no existe razón alguna para que una persona no pueda ser *a la vez* cordial y de modales desenvueltos y escrupulosamente consciente al intentar que sus acciones produzcan las mejores consecuencias posibles. Una persona que sea irritable y gruñona llevará, con toda probabilidad, sus agravios personales y sus frustraciones al mundo exterior, y muy a menudo no nos podremos fiar de ella ni siquiera en lo que se refiere a su valoración de las consecuencias: es posible que sea esclava del deber, pero (quizá sin ser consciente de ello) ajustará su valoración de las consecuencias probables para que le resulte justo

---

[11] *Ibídem.*

negar a otras personas las alegrías que él se ha negado a sí mismo. Al no ser muy tolerante obrará de un modo tal que producirá algo menos que la máxima felicidad posible para los demás, aunque bautice a sus decisiones de «decisiones por nuestro propio bien» y cosas por el estilo. Normalmente, una persona feliz *desea*, en realidad, la felicidad de los demás; una persona feliz no regateará a los demás su felicidad, y no los envidiará indebidamente cuando ellos alcancen más felicidad —o mejores medios para esa felicidad— que los que él mismo ha conseguido. Una persona feliz *será* cordial y desenvuelta porque no tiene nada que ocultar o reprimir ni que regatear a los demás; habiendo saboreado la felicidad de la vida deseará que también otros la saboreen libremente. La persona más apta para profesar y para *practicar* la ética utilitaria será aquella que cuente con una personalidad más poderosa y vibrante, y no la que sea «fría y antipática».

Ahora bien, existe una suposición a la cual se *opondrá* el utilitario: la suposición de que unos impulsos benévolos, una gran bondad humana y el hecho de poseer una personalidad amable, cálida y radiante, sean suficientes: la suposición de que una persona semejante no tenga que emplear la inteligencia y la lucidez. El utilitarismo se opondrá a las personas que son todo fuego, pero no luz; porque personas así —por muy nobles que sean sus motivos, por muy puras que sean sus intenciones— actuarán de un modo poco inteligente y es altamente improbable que sus acciones sean las justas. Imaginemos un joven obrero que es tan efusivo que entrega cada semana la mitad de su salario a cualquier vagabundo borracho que le cuente una historia lastimera. Con ello este joven no solamente se hace daño a sí mismo, sino que tampoco hace ningún bien a los destinatarios de su benevolencia (gastarán el dinero en volver a emborracharse) y estafa a los que son realmente *dignos* de ello, porque cuando aparezcan en escena (si es que alguna vez aparecen) ya no le quedará dinero para socorrerles. El empleo poco *crítico* de su generosidad hace más daño que bien. Hubiera conseguido un bien mayor si se hubiese quedado con el dinero. La posibilidad de que le animen ideales humanitarios —es posible que simplemente se deje arrastrar por la embriaguez de la amabilidad— no convierte a sus acciones en justas.

La frase «Si tienes el corazón en su sitio todo lo que hagas

estará bien» es una superstición popular americana que nos acompaña desde nuestra más temprana infancia. De hecho, no basta que tu corazón esté en su sitio, es preciso también dirigir sus impulsos en la dirección adecuada. Pero de esto prescinden aquellos que sienten horror por los cálculos, por el conocimiento detallado de los efectos de las propias acciones y, en general, por el uso de la inteligencia; el prejuicio —típicamente americano— antiintelectualista se manifiesta —mejor que en ningún otro lugar— en esta desconfianza irracional por el cálculo de las consecuencias. Esta incapacidad de valorar cuidadosamente las consecuencias a largo plazo de las propias acciones —dejando que sea sólo el suave corazón el guía suficiente para la vida moral— equivale quizá a la mejor definición que pueda darse del *sentimentalismo*.

El utilitario se opone al sentimentalismo —no al sentimiento, sino al sentimentalismo—. Imaginemos una madre cuya hija de cuatro años tiene una grave lesión en la pierna. Si no se la cura inmediatamente, la niña se quedará inválida para toda su vida, puesto que la otra pierna ya no seguirá creciendo. Ahora bien, el tratamiento va a causar un sufrimiento severo y prolongado y por ello se niega a que la operen. La hija guarda rencor a su madre durante el resto de su vida; cuando no puede jugar con las otras niñas; cuando, más adelante, se vea seriamente disminuida en el momento de buscar marido y la vida de hogar que necesita desesperadamente y que desea con todas sus fuerzas; en todos esos momentos se acuerda de su madre. «Pero si todo lo hice por ti —dice la madre, llorosa—; no quise que sufrieras.» Por muy nobles que hayan sido sus motivos, la acción era rotundamente *injusta*. No basta con la buena voluntad ni con una disposición benévola, ni con la amabilidad. Es preciso tener fuerza de voluntad, inteligencia y valor para mirar hacia adelante, completa e imparcialmente, hacia las consecuencias de las acciones de cada uno; no sólo en el momento inmediato (el sufrimiento de la niña), sino en el futuro más remoto (la infelicidad durante toda la vida de la niña).

Consideremos otro ejemplo: Un empleado en una fábrica coloca a un obrero que luego resulta ser un loco escapado del manicomio. El trabajador le implora: «No les diga nada, no les diga nada. Ya estoy bien, déme una oportunidad, no quiero volver

allí». Así que el patrono, conmovido, casi llorando también por el relato del hombre, y sintiéndose, además, un poco embriagado por su propia y radiante benevolencia, dice: «De acuerdo. Te daré una oportunidad. No se puede uno fiar de los médicos, y, además, tú tienes buena pinta». El patrono no entiende nada de siquiatría ni le importa. No tiene ni la menor idea de los signos de peligro que pueden reflejarse en la conducta del obrero y, por ello, le mantiene en su trabajo. Algunas semanas después, a éste le insulta otro compañero, y patológicamente incapaz de soportar que le insulten, se precipita, viola a una obrera y mata a otra. Estos desastres ocurrieron porque el patrono eligió una probabilidad de cien contra uno y se fió del obrero. El patrono se sintió benévolo, tenía ganas de fiarse de la gente, su corazón estaba en su sitio —pero todo esto no basta—. Es preciso atemperar los sentimientos con el realismo. Fiarse de la gente parece una buena cosa, pero ¿debemos fiarnos de ella, incluso cuando todas las probabilidades están en contra, y cuando otras personas tendrán que pagar con sus vidas por el juicio erróneo del hombre benévolo? En este ejemplo, fiarse del sicópata supuso que su deseo de vivir lejos del manicomio valía más que las vidas de sus víctimas. ¿La satisfacción de este deseo valía un precio tan elevado? El hombre que es un poco más cuidadoso al fiarse de la gente puede resultar un tipo frío en comparación con el patrono benévolamente indulgente —y el ideal americano consiste en odiar a los tipos fríos y amar a aquéllos que están dispuestos a fiarse de otras personas siguiendo un impulso súbito y generoso con cien probabilidades contra una—; pero precisamente esa cautela fría puede salvar las vidas de algunos y la felicidad de otros. Es ésta una dura lección —especialmente para los que se han educado según las películas americanas—, pero el sentimentalismo no es el camino para producir el mayor bien de las personas implicadas. La benevolencia es indispensable porque las acciones benevolentes no brotan normalmente de una naturaleza no benévola; pero —si no se combina la benevolencia con el cuidadoso uso de la inteligencia al valorar los resultados de las acciones— puede producir mucho peores resultados que si nunca hubieran existido.

Consideremos otro ejemplo. El administrador de una Universidad, responsable de la concesión de becas, puede ser tan benévolo que las conceda a los primeros estudiantes que aparezcan,

y no le quede ya ninguna para los estudiantes realmente necesitados; o puede ser que se sienta conmovido por cualquier historia lacrimosa que le coloquen y sienta antipatía hacia el candidato menos sentimental pero más digno, o bien, que sea incapaz de reconocer el mérito cuando lo encuentre. Siempre se paga un precio elevado por esta benevolencia; ningún utilitario está decidido a favorecer la buena voluntad si no va acompañada por la inteligencia.

Ni tampoco, por supuesto, favorecería la inteligencia si no va acompañada por la buena voluntad. Los resultados de esta combinación particular son todavía demasiado recientes en el mundo. Hitler y muchos miembros del Alto Estado Mayor nazi eran hombres inteligentes; pero hubiera sido ciertamente mejor (según el utilitario) que hubieran sido menos inteligentes porque así hubieran sido menos capaces de realizar su propósito de destrucciones masivas. El administrador de Universidad astuto puede ser capaz de discurrir los planes más diabólicos y, al mismo tiempo, saber engañar a todo el mundo. Es posible que una persona tenga pleno conocimiento de los datos de una situación y que actúe, sin embargo, según ellos solamente a fin de promover sus propios intereses. Resulta, pues, que el conocimiento y la benevolencia (buena voluntad) son ambas condiciones necesarias para la acción moral.

En consonancia con esto, examinemos brevemente la famosa frase de Sócrates: «La virtud es el conocimiento». ¿Cómo puede ser esto verdad a la luz de las anteriores consideraciones? Se han dado varias interpretaciones del aforismo socrático, pero la más plausible es la siguiente: si supiéramos lo que nos iba a hacer felices lo haríamos; la virtud consiste en *saber* lo que nos hará felices —una vez que sepamos esto, el resto puede abandonarse en nuestras manos con toda seguridad—. La gente nunca cae a sabiendas en la infelicidad; si llega a ese estado es únicamente debido a un cálculo erróneo —creen, incorrectamente, que les hará felices algo que, a la larga, les hace desgraciados— ; cometen un error de *conocimiento*. Se pueden hacer dos comentarios a esta interpretación:

a) Sócrates no dice que si supiéramos lo que puede aumentar la felicidad *general* lo haríamos: solamente habla de *nuestra* felicidad. ¿Cómo podemos deducir entonces nada que sea ni remotamente utilitario de fórmula semejante? Sólo combinándola, co-

mo hizo Platón, con la idea de que únicamente al promover la felicidad general seremos capaces de alcanzar *nuestra propia* felicidad. Ahora bien, hemos tenido ya motivos (págs. 259-271) para sospechar de esta «teoría de la armonía».

b) Desde el punto de vista del sentido común la fórmula parece bastante cierta. «Nadie desea conscientemente su propia desgracia», pensaba Sócrates. Si el dictador supiera antes de llegar al poder supremo que solamente iba a cosechar desgracias a partir de ese momento no lo intentaría, por supuesto; si supiéramos que por comer un manjar exótico íbamos a coger una indigestión no lo comeríamos. Se presupone que todo el mundo es egoísta racional. Pero, desgraciadamente, este presupuesto es también falso: 1) Algunas personas no aprenden nunca a sacrificar pequeños beneficios ahora a fin de obtener más tarde otros mayores; otras personas se sienten tan atraídas por una línea de acción ahora —sin conocer siquiera perfectamente sus consecuencias— que se embarcan en ella de todas maneras. Conocen las consecuencias probables de un modo intelectual, pero normalmente no ejercen sobre ellos ningún impacto. 2) Además, existen innumerables casos conocidos por la moderna ciencia siquiátrica, que eran desconocidos para los extrovertidos griegos, y, en estos casos, la gente se comporta de una manera enteramente perjudicial para ellos mismos. Saben perfectamente a dónde les llevará su acción, pero el hecho de saberlo no les disuade de hacerlo. Algunas personas se portan de un modo tan autoperjudicial que al observador cuidadoso le parece como si deliberadamente estuvieran buscando su propia ruina o destrucción. Así pues, el fracaso en la moralidad no parece surgir siempre de un defecto de conocimiento, sino también de un defecto de voluntad.

Sócrates pensaba que si realmente viéramos lo que es el bien lo haríamos. San Pablo tuvo quizá una mayor lucidez cuando escribió: «No hago el bien que quiero, y el mal que no quiero lo hago».

B. *Relación del hombre con los animales*

Objeción 7. El utilitarismo se consagra a llevar al máximo la felicidad humana. Ahora bien, ¿y los seres no humanos? Más

concretamente: ¿y los animales «inferiores»? Ciertamente que no debemos prescindir por completo de su bienestar.

Respuesta: El utilitarismo se compromete a llevar al máximo la felicidad *allí donde* exista: en los animales lo mismo que en los hombres. Por supuesto, los seres humanos son las únicas criaturas de las que *se sabe* que disfrutan con la felicidad o que son capaces de ella; el hecho de que los perros o los peces o los escarabajos sean capaces de felicidad —y hasta qué punto— es una cuestión terriblemente espinosa, y perfectamente pudieran los utilitarios discrepar sobre *esto* sin por ello discrepar sobre el principio de que la felicidad es intrínsecamente buena dondequiera que se la encuentre. Dado que no existe ninguna concepción utilitaria común sobre este punto, podemos perfectamente destacar la controversia recurriendo a un diálogo:

A: Es posible que los gatos y los perros no sean capaces de felicidad en el pleno sentido en que lo son los seres humanos; por lo menos, muchas fuentes de felicidad —como leer, o la tendencia religiosa, o los objetos de arte— no parecen a su alcance. Pero decir que son incapaces de felicidad en cualquier grado sería ir demasiado lejos. Ciertamente, el perro *parece* ser feliz cuando su amo está con él e infeliz cuando no lo está, feliz cuando tiene campo abierto para jugar e infeliz cuando está encerrado.

B: ¿Dirías entonces que tenemos deberes para con los animales del mismo modo que para con otros seres humanos?

A: Sin duda alguna. Si tú vas conduciendo por una carretera y ves a un perro al que matarás a no ser que desvíes el coche, ciertamente es tu deber procurar no lastimar al perro, aunque no haya ninguna vida *humana* en juego. O bien, si ves un animal herido en la cuneta, sería injusto no intentar ayudarle, llamar a un veterinario o, por lo menos, librarle de sus sufrimientos. La moralidad sería verdaderamente muy incompleta si sólo incluyera el bienestar de los seres humanos y no el de las demás criaturas. Ver sufrir a cualquier criatura, poder ayudarla y no hacerlo sería injusto.

B: ¿Hasta dónde llegaría en esta dirección la moral? ¿El bienestar de un perro puede considerarse igual al de un ser humano?

A: No diría yo eso, porque un perro no es capaz de gozar del bien intrínseco en la misma medida que un hombre. Si tuvieras

que elegir entre atropellar a un ser humano y atropellar a un perro, habrías de elegir el perro, porque atropellar al ser humano significa la destrucción de un bien intrínseco mayor, o, por lo menos, si se tratara de un niño pequeño, de una potencialidad para el bien intrínseco. No creo decir esto únicamente porque yo sea un ser humano y no un perro: aunque el perro en cuestión fuera el mío propio y el ser humano un desconocido total seguiría vinculado por el deber de evitar atropellar al ser humano, porque los seres humanos tienen un potencial para la felicidad mucho mayor que el de los perros.

B: Todo esto se refiere a los perros. Me gustan los perros y tenemos razones egoístas para salvar sus vidas: nos entretienen y son compañeros nuestros. De un modo quizá diferente lo son los gatos y los caballos; y los cerdos y las vacas nos son provechosos como fuente de ingresos y alimento, y por ello nos sentimos naturalmente interesados a conservarlos. Pero ¿extendería ese utilitario su benevolencia también a las ratas? Recordemos que las ratas son más inteligentes que cualquiera de los animales que has mencionado; así pues, tienen un mayor potencial, al menos en esa dirección. Los simios y los chimpancés tienen un potencial todavía mayor. Estos animales proporcionarían un *test* mejor para nuestro altruismo utilitario, y, sin embargo, pocas personas se separarían de su camino para admirar a una rata; más bien lo harían para matarla. ¿Se siente obligado el utilitario a preservar la vida en todas sus formas, incluyendo los insectos portadores de gérmenes y las serpientes venenosas?

A: Es cierto que los gorgojos y las serpientes de cascabel no nos distraen ni nos hacen compañía como los perros, y, por esa razón, no nos sentimos inclinados a defenderlos. Pero si procuramos defender a los perros y no a los gorgojos *deberemos* obrar así, no porque nos gusten los perros, sino porque son *más dignos* de ser defendidos. ¿No podríamos decir que, incluso si las ratas y las serpientes de cascabel *son* capaces de felicidad en el mismo grado que los perros, existe una diferencia, porque las ratas y las serpientes de cascabel son más destructoras?

B: También lo es cualquier forma de vida. Toda vida se alimenta de otra vida, incluyendo el hombre, que mata a la mayoría de ellas, y no para alimentarse —como los demás animales—, sino por deporte. ¿Has visto alguna vez a un perro royendo a un

conejo, o a un gato triturando a un ratón? Son tan destructivos como las ratas y las serpientes de cascabel. Lo que ocurre es que estas últimas pueden lastimarnos a *nosotros* y los insectos pueden destruir nuestras cosechas, y por ello —por razones egoístas— queremos exterminarlos, y a los perros, en cambio, no.

A: Pero la serpiente de cascabel o la cobra que mata a un hombre destruye un bien intrínseco mayor que el gato que mata a un ratón. Por consiguiente, considero justificado decir que deberíamos aborrecer a las serpientes y a los insectos no porque, egoístamente, constituyan una amenaza mayor para nosotros, sino porque los seres humanos almacenan un bien intrínseco mayor y son, por este motivo, más dignos de ser preservados.

B: He aquí una hermosa recionalización de nuestros prejuicios a nuestro propio favor. Dicho sea de paso, no veo por qué no iban a ser igualmente bien tratadas, por nosotros los seres humanos, *todas* las criaturas de Dios. Deberíamos intentar preservarlas a *todas* ellas en la mayor medida posible. Por supuesto, la Naturaleza nos quita esto de las manos en gran medida; porque «la Naturaleza, roja de garras y dientes» —como dijo Tennyson— actúa de tal forma que las cosas vivas tienen que destruirse unas a otras a fin de sobrevivir, y no podemos hacer gran cosa en relación con ese sistema. Y, sin embargo, ¿no podríamos adoptar la actitud de un Albert Schweitzer y de otros, a saber, la actitud de que *toda* vida debe preservarse por igual y que solamente deberíamos destruirla cuando sea absolutamente necesario a fin de preservar otra vida? Esta actitud no quiere decir que tengan que gustarnos por igual todos los animales, sino solamente que debemos tratarlos a todos ellos por igual —al menos *imparcialmente*— en relación con la cantidad de felicidad que les es posible. Deberíamos llevar al máximo esta felicidad sin tener en cuenta nuestros sentimientos personales en relación con la especie en cuestión —exactamente igual que deberíamos tratar a los seres humanos de un modo imparcial en lo que se refiere a la maximización de su felicidad, incluso aunque no pueda esperarse que todos ellos nos gusten por igual. Cumplir un deber para con aquéllos que nos gustan es un placer; hacerlo respecto a los que nos disgustan es, precisamente, un deber. Lo mismo podría decirse en el caso de nuestras relaciones con los animales.

A: Estoy de acuerdo en que deberíamos ser imparciales con respecto a los animales, y de acuerdo en que muy pocos de nosotros lo somos: la mayoría de las personas —que intentarán aliviar el sufrimiento de un perro herido sobre la carretera—nunca se molestarían en pararse por una comadreja herida sobre la carretera. La gente actúa, generalmente, por motivos egoístas, ayudando sólo a aquellas criaturas (hombre o animal) que, al ayudarlas, nos hacen disfrutar y no está dispuesta a ayudar a aquellas que, consideradas imparcialmente, deberían ayudar porque es su deber. Pero esa tendencia no es ninguna novedad, ¿no es verdad? La gente no hace lo que debería hacer, la mayor parte de las veces. Pero ahora no nos incumbe tratar de lo que hacen; nos interesa *determinar* lo que *deberían* hacer. Aunque yo no pueda ver ninguna diferencia entre ayudar a un perro o a una comadreja —a no ser que consideremos que aquél puede *darnos* felicidad y ésta no— *puedo* ver una diferencia entre un gato que se come a un ratón y una serpiente que envenena a un hombre; porque la serpiente que mata al hombre está destruyendo un bien intrínseco mayor que el gato que mata al ratón. Yo creo que esta afirmación la hago de un modo completamente objetivo, y no precisamente porque resulta que soy un hombre. (Una de las razones por la que los hombres son superiores a los demás animales es que éstos no pueden afirmar su superioridad, y ni siquiera pueden pensar en ella). Por consiguiente, creo que estaría justificado matar a la serpiente de cascabel porque, si siguiera viviendo, podría matar a otros hombres; mientras que no estaría justificado matar a una serpiente inofensiva; de hecho —como sabe cualquier campesino—, las serpientes inofensivas son perfectamente útiles.

B: Quieres decir que son útiles para *nosotros*: matan a las ratas y ratones y a otras plagas que complican la vida de los labradores. Así pues, de nuevo somos egoístas, ¿no es verdad? Recuerda que la serpiente inofensiva que dejas escapar buscará las madrigueras de los topos y de los ratones y los devorará. Al decir «inofensiva» quieres decir inofensiva para *nosotros;* pero son extremadamente dañinas para los ratones, como podría confirmar cualquier ratón. ¿No merecen reposo en este mundo los ratones?

A: Se lo merecen en tanto en cuanto sea posible concederles

ese reposo; pero cuando hemos de decidir entre un ratón y un hombre debemos salvar al hombre porque en él hay un mayor bien intrínseco. Cuando los insectos destruyen las cosechas de las cuales depende el aprovisionamiento del hombre, por muy penoso que resulte para los insectos, será preciso que desaparezcan: un bien mayor tiene que tener preferencia sobre un bien menor.

B: Voy a pensar que estás haciendo de nuevo una astuta racionalización que se ajuste a tu egoísmo y no a los hechos. Te aferras a tu afirmación de que el hombre contiene un bien intrínseco mayor (al menos el potencial para un bien intrínseco mayor que el de los demás animales) y das esta opinión como razón «objetiva» para salvar al hombre con prefencia a los demás. Pero ¿has olvidado que si bien los seres humanos contienen una mayor potencialidad para el bien también la tienen para el mal? Los seres humanos pueden ser capaces de mucha mayor felicidad que las demás criaturas, pero son también capaces de mucha mayor infelicidad. Ninguna rata del mundo puede ser tan desgraciada como un ser humano sicópata. No solamente tienen los hombres una mayor potencialidad para ser infelices, sino que también tienen una potencialidad para producir infelicidad a otros seres humanos mayor que la que pueda tener cualquiera de los animales «inferiores». Ningún animal será culpable de asesinar a otro con un hacha, o de traicionar a un amigo por dinero, o de almacenar odio durante años hasta vengarse de un enemigo, o incluso (como regla) de matar únicamente por distracción. Solamente el hombre es capaz de todo ello. Si bien los animales no poseen virtudes morales, tampoco se les puede considerar culpables de crímenes. Me pregunto a menudo cuál es el aspecto que prepondera en los seres humanos: su felicidad o su infelicidad, su propensión a ayudar a los demás o la que les impulsa a lastimarlos. Muchos filósofos y teólogos han dicho que el hombre es predominante y desesperadamente tirano. Si esto es así, ¿no sería nuestro deber utilitario atropellar en la carretera al hombre y no al perro? Porque, al atropellar al hombre, estaríamos, según toda probabilidad, destruyendo: 1) Una mayor infelicidad (mayor mal intrínseco) y 2) una mayor potencialidad de infligir infelicidad a otros (un mayor mal instrumental). Asumiendo que la naturaleza humana es predominantemen-

te 1) infeliz, y 2) moralmente mala, ¿no tendríamos que recomendar una acción semejante con toda coherencia?

A: Pero *no sabemos* que el ser humano al que atropellamos fuera predominantemente malo. Quizá lo fuera, quizá se tratara incluso de un asesino que merece la muerte mucho más que cualquier perro, pero no lo sabemos y no estamos capacitados para suponerlo; tenemos que pensar más bien que vamos a destruir —al atropellar al hombre— un mayor bien intrínseco.

B: ¿Qué derecho tenemos para suponer eso? Si no estamos capacitados —como dices— para suponer que el hombre fuera predominantemente malo, ¿por qué debemos suponer que fuera predominantemente bueno? Nosotros, los utilitarios, no somos hombres que hagamos hipótesis semejantes: nos guiamos por la probabilidad. Si el hombre es predominantemente malo, la probabilidad (al atropellar a un desconocido en la carretera) será que estamos destruyendo un mayor mal que el que posiblemente constituirá el perro: a la vez, mal intrínseco (puesto que el hombre, en esta concepción, es predominantemente infeliz, mucho más infeliz que el perro) y mal instrumental (ya que el hombre, en esta concepción, se siente más inclinado a hacer a la gente más infeliz que feliz).

A: Pero puede cambiarse al hombre. Incluso si es predominantemente infeliz o moralmente malo tiene en su interior la potencialidad de cambiar, potencialidad que no tienen los animales; por consiguiente, y a causa de esa potencialidad, es más digno de ser preservado.

B: Muchos dirán que el hombre es desesperadamente malo o desesperadamente infeliz (por lo menos la mayoría). Aunque no sea desesperadamente malo o infeliz recuerda que —al mismo tiempo de una gran potencialidad para la felicidad y para el bien— el hombre tiene también una gran potencialidad para la desgracia y para el mal. Es preciso considerar esta segunda potencialidad con la misma atención que la primera. Si tú crees que el hombre debe ser salvado porque tiene una potencialidad para el bien mayor que la que ahora demuesta, te pueden replicar que debiera ser destruído porque tiene para el mal un potencial mayor que el que demuestra ahora. Ambas cosas —diría yo— son igualmente ciertas, y por tanto, tu argumento es de doble filo. Me pregunto a menudo si no sería nuestro deber utilitario devolver este planeta a los

animales a los que llamamos despectivamente «inferiores». Quizá lo merezcan más que nosotros. Por lo menos, más que los que proyectan emplear bombas termonucleares; mientras que, si se nos deja a nosotros, puede ser que nos destruyamos a nosotros mismos y a todos los demás animales. Por lo menos, los animales no se merecen esta suerte.

C. *El arte y la moral.*

Objeción 8. ¿No tendría el utilitario que condenar el arte —al menos algunas de las bellas artes— en tanto que cosas sin valor, puesto que no poseen ninguna utilidad?

Respuesta. Por supuesto que no. Para empezar, el disfrute del arte tiene un valor intrínseco. La obra de arte, en sí misma, no la tiene. Tiene valor sólo en cuanto unos seres dotados de sentidos reaccionan ante ella. Por consiguiente, el arte es digno de ser creado aunque no tenga ningún valor instrumental en absoluto. No obstante, *existen también* valores instrumentales en el arte. Analizaremos, en primer lugar, la literatura:

a) La literatura enseña a veces lecciones morales que tienen valor para la humanidad. Este valor se manifiesta en la literatura didáctica, como, por ejemplo, en el *Pilgrim's Progress* de Bunyan, pero no en toda la literatura, y a veces esto se supervalora. Shakespeare no escribió el *Otelo* para atacar los prejuicios raciales ni el *Macbeth* para demostrar que el crimen no trae cuenta.

b) Mucho más frecuentemente, la literatura enseña (según la frase de Dewey) como enseñan los amigos y la vida, y no con afirmaciones explícitas: esto es, enseña *siendo,* y no con intención expresa. La variedad de situaciones que presenta, las caracterizaciones humanas, las crisis morales que atraviesan sus protagonistas..., todas estas cosas —presentadas ante nosotros en una obra literaria— pueden producir un efecto moral sin que sea necesaria una moralización explícita.

¿Cómo consigue la literatura ese efecto moral? Nos presenta personajes y situaciones (normalmente situaciones de difícil decisión moral) gracias a las cuales nosotros podemos profundizar en nuestras propias perspectivas morales, al reflexionar sobre los pro-

blemas y conflictos de otras personas, que —habitualmente— tendrán una complejidad que no poseen nuestras propias situaciones cotidianas. De ellas podemos aprender a tener nosotros mismos que sufrir en nuestras vidas personales los mismos conflictos morales o que adoptar las mismas decisiones morales. Podemos contemplar con tranquilidad sus situaciones, tranquilidad que raras veces podremos tener en la vida diaria cuando estemos sumergidos en el frenesí de la acción. Al contemplar estas situaciones «como distantes», y al reflexionar sobre ellas, estaremos en condiciones de tomar nuestras propias decisiones morales más juiciosamente cuando la vida nos exija, a su vez, que decidamos. La literatura puede ser un estímulo para la reflexión moral —quizá imposible de igualar con ningún otro instrumento—, porque presenta la lección moral en su contexto *total* sin omitir nada que tenga importancia.

c) Quizá la principal fuerza moral de la literatura estribe en su poder de estimular y desarrollar la facultad de la *imaginación*. Shelley dijo: «La imaginación es el gran instrumento del bien moral, y la poesía proporciona el efecto al actuar sobre la causa». A través de la literatura nos transportamos más allá de los confines del estrecho mundo en el cual reside la mayor parte de nosotros, y nos trasladamos a un mundo de pensamientos y de sentimientos más profundos y más variados que el nuestro, un mundo en el cual podemos compartir las experiencias de seres humanos (reales o ficticios) que están muy lejos de nosotros en el tiempo y en el espacio, en la actitud y en el modo de vida. La literatura nos hace entrar directamente en los procesos afectivos de otros seres humanos; y, habiendo hecho esto, ningún lector inteligente podrá ya condenar o repudiar *in toto* a una amplia fracción de la humanidad, en concepto de «extranjeros», «rusos» o «desechos», simplemente como masa, porque viven ante nuestros ojos —gracias a la literatura— como individuos, animados por las mismas pasiones que nosotros, enfrentados con idénticos conflictos y purificados en el mismo crisol de la amarga experiencia. A través de este ejercicio de la imaginación comprensiva la literatura tiende a reunir a todos los hombres, en lugar de mantenerlos separados unos de otros en grupos o tipos convenientemente clasificados y etiquetados. Porque la literatura —mucho más que la predicación o que la moralización, mucho

más, incluso, que los razonamientos descriptivos y científicos de la sicología o de la sociología— tiende a unir a la humanidad y a desvelar la común naturaleza humana que existe en todos nosotros, tras la fachada de las doctrinas que dividen, de las ideologías políticas y de los sentimientos religiosos.

Por supuesto, esto no equivale a decir que los que leen obras maestras de la literatura sean necesariamente tolerantes o comprensivos. La lectura por sí sola no es la curación para los males humanos, y aquéllos que están neuróticamente agarrotados, o que son egoístas en sus vidas privadas, difícilmente dejarán de serlo a consecuencia de haber leído obras literarias. Sin embargo, leer amplia y seriamente tiene un efecto observable: la gente que lee así —cualesquiera que sean sus demás características— tiende a ser más comprensiva con los conflictos de los demás, a tener más simpatías para con sus problemas y a ser capaces de vincularse a ellos como seres humanos de un modo muy superior a las personas que nunca han ensanchado sus horizontes con la lectura de grandes obras. Nadie que haya leído obras maestras con detenimiento y durante un período de tiempo considerable —hasta el punto de hacer de ellas una parte de su vida —podrá seguir compartiendo el mismo localismo estrecho y seguir estando dominado por los prejuicios mezquinos que caracterizan visiblemente a la mayoría de las personas la mayor parte de las veces. La literatura —quizá más que ninguna otra cosa— ejerce una influencia *modificante* sobre el carácter de la vida moral de cada uno. Nos libera de los vínculos de nuestra propia situación en el espacio y en el tiempo; y nos libera de una preocupación exclusiva por nuestras propias luchas de cada día; nos hace ver nuestros propios problemas y pruebas (según la frase de Spinoza) bajo el aspecto de la eternidad: podemos ahora verlos como si estuviéramos en una altura muy elevada.

Y no es necesario, para que tenga efectos morales, que una obra literaria sustente un sistema de moralidad. Su poder moral llega al máximo cuando nos presenta no sistemas, sino seres humanos en acción, de modo que, a través del ejercicio de la imaginación, podamos ver nuestras propias costumbres y filosofías como vemos las suyas, es decir, como unas entre tantas de las innumerables proliferaciones de adaptaciones y soluciones de los

problemas humanos que nuestra naturaleza, infinitamente variada e ingeniosa, y las diversas circunstancias han producido.

Así pues, las obras literarias desarrollan la facultad humana de la imaginación en mayor medida que cualquiera otra cosa; y Shelley dice que la imaginación es el mayor instrumento de bien moral. Quizá parezca esto una superafirmación absurda, pero tengamos en cuenta lo que es la moral *sin* imaginación. Consideremos la moral media de una pequeña localidad, relativamente aislada de los centros de cultura y poco familiarizada con cualquier tradición artística. Su moral es rígida y circunscrita; los detalles de la vida personal de cada uno de sus miembros se ven siempre acosados por constantes molestias, y la vida de todos ellos está siempre abierta ante los ojos fiscalizadores de los demás, que infaliblemente juzgarán rápido y mal, con o sin pruebas. Se mirará a los forasteros con desconfianza; se sospechará y desconfiará de las personas de diferente religión, raza o cultura, y cualquiera que no suscriba a cualquier código moral que prevalezca en la comunidad será condenado al ostracismo o censurado. No cabe duda que esta gente es sincera: son terriblemente sinceros, mortalmente sinceros. Ahora bien, la sinceridad sin ilustración puede ser tan dañina para alcanzar el bien como la inteligencia sin la sabiduría, cuando esa inteligencia la poseen líderes políticos que juegan con las bombas de hidrógeno. Los miembros de la pequeña localidad no han conocido la influencia modificante de la literatura. Su moralidad es muy rígida, agarrotada y árida. Si a estas mismas personas se les hubieran explicado desde su juventud, y con una técnica apropiada las grandes obras maestras de la literatura y, a través de ellas, hubieran aprendido a apreciar la tremenda variedad de las costumbres humanas y de las creencias que profesan otros grupos —con el mismo grado de sinceridad que *ellos mismos*—, estarían menos predispuestos a ser tan ásperos, intolerantes y rígidos como lo son ahora.

Normalmente, la gente se siente inclinada a separar el arte y la moral en dos compartimientos herméticamente estancos. Hablan como si la moral estuviera ya completa y fuera autosuficiente sin el arte, y como si el arte —si es que realmente hay que tolerarlo— pudiera autorizarse a regañadientes, con tal de que se adapte a las costumbres morales del tiempo y del lugar de aquéllos que lo juzgan. Pero, ciertamente, esta tesis concibe la relación

entre el arte y la moral de un modo demasiado unilateral. Si bien es cierto que el arte ha de tener en cuenta a la moral, también lo es que la moral ha de tener en cuenta al arte. Casi todo lo que es vivo e imaginativo en la moral proviene de la influencia modificante del arte. Consideremos simplemente ejemplos tomados de Grecia. ¿Qué sería de la moral sin la influencia de Esquilo y de Sófocles, sin el Sócrates que describió en sus diálogos Platón, incluso sin los historiadores Herodoto y Tucídides con su apacible humor y su amable escepticismo y tolerancia para con las costumbres y concepciones de los demás?

Nuestra más viva concepción de las diversas maneras de vivir la alcanzamos a través precisamente de las grandes obras de arte. ¿Qué es lo que recordamos mejor de esos lugares y épocas? ¿Sus querellas políticas, sus guerras, sus conmociones económicas? Estos acontecimientos son conocidos de los profanos inteligentes, y más detalladamente por los historiadores, pero ni siquiera así producen esos acontecimientos en nuestras vidas un impacto tan considerable como el que produce el arte. Lo que hoy subsiste de la antigua Grecia es su escultura, su poesía, su ética y su drama; lo que hoy subsiste del período isabelino inglés —todavía más que la derrota de la Armada Invencible y del reinado de Isabel —es su drama poético con sus vivas caracterizaciones y su energía sin fronteras. Es posible que otras civilizaciones sean fuentes de datos y de teorías que ilustren nuestro entendimiento; pero lo que nos hace compartir directamente sus sentimientos y sus actitudes hacia la vida no es su política ni siquiera su religión, sino su arte. Solamente el arte no está nunca anticuado. La ciencia es acumulativa, y los propios libros de texto científicos de hace cien años han quedado arrinconados por anticuados; la ciencia de los griegos o de los isabelinos la estudiamos únicamente en tanto que curiosidad histórica. Pero el gran arte nunca queda anticuado: sigue ofreciéndonos todo su impacto, que el tiempo no ha disminuido. Shakespeare siempre estará de moda mientras sigan los seres humanos sintiendo amor, celos y conflictos en un mundo atormentado. Podríamos parafrasear una afirmación bíblica y aplicarla a las culturas pasadas: «Por sus artes los conoceréis». Quizá los artistas cuyas obras veneramos hoy hayan muerto sin que nadie los cantara; la mayoría de ellos —incluso aquellos que fueron apreciados durante su

vida— fueron considerados mucho menos importantes que las últimas victorias navales o que la llegada al trono de un nuevo rey; y, sin embargo, hoy todas esas cosas han pasado a la Historia, y el arte sigue con vigor renovado. El arte del pasado moldea de nuevo, de innumerables maneras, las actitudes, las respuestas y las disposiciones de nuestras vidas diarias. La mayor parte de todo lo que es preceptivo e imaginativo en la moral debe su origen al arte, y cuando la moral pierde contacto con la tradición del arte se convierte en muerta y en estéril. Sin embargo, a pesar de todo esto, algunas gentes nos dirán que el arte es esclavo de la moral.

En el párrafo precedente empezamos ya a hablar acerca de otros artes, aparte de la literatura. Ahora bien, ¿cómo pueden tener efectos morales en aquéllos que los contemplan o que los escuchan? No obstante, hay efectos de esos artes sobre los observadores que, en un sentido amplio, son morales (como contrapuesto a no morales) y que explican los esfuerzos de mucha gente por cesurarlos:

a) Históricamente, la teoría más célebre sobre el efecto moral del arte en su auditorio es la teoría aristotélica de la catarsis; Aristóteles la aplicó solamente a la tragedia, pero desde entonces muchos la han aplicado al arte en general. Según esta concepción, el arte actúa como un catártico emocional y consigue una «purga de las emociones». Ciertas emociones de las que prescindiríamos perfectamente (Aristóteles las limitó a la compasión y al miedo, pero fácilmente podríamos ampliar su número) se engendran durante la vida cotidiana. El arte es el agente principal que puede ayudarnos a librarnos de estas emociones. Al observar obras de arte (al asistir a un drama, escuchar una poderosa sinfonía, contemplar ciertas obras escultóricas o pictóricas) podemos echar fuera emociones, en lugar de guardarlas en nuestro interior, o en vez de expulsarlas fuera de un modo desagradable para nuestros semejantes. «La música amansa a las fieras», en particular a las fieras que están repletas de molestias esquinadas y necesitan algún canal para liberarse de ellas. El arte actúa como un sifón en ciertos estados interiores molestos, en lugar de permitir que sigan creciendo y se enraicen en nuestro interior.

Así presentada, esta concepción es indudablemente algo tosca,

especialmente a la luz de la sicología moderna; y podemos encontrar muchas faltas, en muchos aspectos, en la teoría aristotélica de la catarsis. Sin embargo, la experiencia de leer, mirar o escuchar una obra de arte proporciona un descanso particular, un sentimiento de liberación de las turbulencias internas. El simple hecho de sumergirnos durante unas horas en un mundo totalmente diferente —cuando vamos al teatro o a un concierto— basta a menudo para transformar, aunque sea temporalmente, el tono de nuestras vidas diarias. No se trata simplemente de que olvidemos por unas horas nuestras molestias; cualquier forma de diversión, por muy pobre que sea, puede conseguir esto, y a mucha gente el alcohol le sirve para este fin. No se trata, sencillamente, de que el arte proporcione un descanso o una interrupción en el curso de nuestras vidas, al final del cual queden exactamente como estaban antes. Se trata de que, a través del propio proceso estético, por el simple hecho de concentrar las energías sobre un objeto de arte de gran unidad y complejidad y profundidad, alcanzamos una especie de *clarificación* interior que no existía antes. «Supongamos que nos encontramos en una situación mental desasosegada, enfrentados a problemas y obligaciones que requieren toda nuestra atención, pero sin que ninguno de los problemas u obligaciones predomine hasta el punto de darnos una unidad de propósito. A menudo, en estas circunstancias, podemos leer una novela o contemplar un cuadro, o bien oir una composición musical, y —al cabo de algún tiempo, cuando volvamos a nuestro problema— muy posiblemente nos encontremos en un estado mental muy diferente más claro y más decisivo. Ese es el efecto técnico, estimulante, del arte» [12].

Así, no es cierto que leer novelas policiacas lleve a la gente a recrearse en una vida delictiva; en su conjunto, los que leen esas novelas son personas cumplidoras de la ley y precisamente esa lectura es un *sustitutivo* de la actividad agresiva (es una agresividad experimentada a través de un intermediario) y no una incitación a esa actividad. Ni tampoco las obras de arte de carácter licencioso llevan normalmente a la gente a la violación o al adulterio; no sólo no son incitantes para la acción, sino que actúan como válvulas de seguridad contra la acción al proporcio-

[12] M. C. Beardsley, *Aesthetics*, pág. 574.

nar una especie de satisfacción sustitutiva. Se ha dicho que *Antonio y Cleopatra*, de Shakespeare [13], es una obra inmoral porque ensalza la entrega apasionada de un amor ilícito y la victoria de ese amor sobre consideraciones prácticas políticas y morales. Ahora bien, ¿existe alguna prueba de que la gente que lee esa obra se comporte como los amantes en cuestión *por el hecho de* haber leído la obra? Al contrario: podría argüirse que el leer la obra tiene un valor instrumental al presentarnos otro ejemplo de situación moral compleja, cuyo conocimiento nos proporciona muchos caminos para nuestra propia reflexión moral, y que la obra posee también el valor *intrínseco* de permitirnos apreciar una hábil caracterización, un poder dramático y una poesía cuyas imágenes y cuya intensidad son de las más espléndidas de nuestro idioma. También se nos dice que la juventud americana está desmoralizada por autores como Hemingway y Faulkner, porque presentan ejemplos de mala conducta. Pero es ciertamente atribuirles demasiado poder el afirmar que son capaces de desmoralizar a toda una generación, especialmente a gentes que nunca han oído hablar de ellos; incluso para aquéllos que leen literatura seria probablemente los efectos serán más benéficos que nocivos: gracias a los libros se amplían los horizontes de esos lectores hasta el punto de incluir otros modos de vida que anteriormente no conocían; los libros les presentan personajes a los cuales harían bien en emular, y los libros les proporcionan experiencias que vale la pena tener por sí mismas. (Aquéllos que se sienten incitados a vivir en abandono sexual por la lectura de obras de esos hombres tienen que haberse sentido ya poderosamente inclinados en esa dirección, porque, si no, la lectura de unas pocas novelas difícilmente podría haber precipitado una reacción tan grande.) Por supuesto, se puede hacer la misma objeción al *Guernica*, de Picasso, y al *Wozzek*, de Alban Berg.

b) Verdaderamente, la misma experiencia de entregarnos nosotros mismos a un objeto estético ¿no tiene acaso un efecto moral? Si nos concentramos realmente en los detalles de una obra de arte y no dejamos que correteen simplemente por ella nuestros sentidos, el crecimiento de nuestra sensibilidad y el re-

---

[13] W. K. WIMSATT, JR., *The Moral Effect of Art*, en E. VIVAS y M KRIEGER, *The Problems of Aesthetics* (Nueva York, Rinehart, 1950), págs. 541-542.

finamiento de nuestra capacidad de discriminar perceptivamente nos hará más receptivos al mundo que nos rodea; ese efecto elevará el tono de nuestras vidas diarias y hará que nuestra experiencia del mundo sea más rica de lo que lo era anteriormente. ¿No quedaría transformado todo el carácter de la vida de un hombre en una ciudad si fuera capaz de ver hermosas casas, árboles y calles, día tras día, en lugar del informe batiborrillo que se ofrece ahora a sus ojos?

La mayoría de lo que se llama apreciación estética no llega a tener ese efecto; pero su fracaso se debe solamente a que no se trata, en absoluto, de una apreciación estética: es una especie de ensoñación fatigada y no una absorción intensa del objeto estético. La mayoría de la gente, cuando oye música, se limita simplemente a dejarse inundar por la pura sucesión de sonidos. Para ellos, la música es algo que les proporciona un fondo sedante para sus pensamientos: nunca la escuchan; pero en cuanto entran en casa encienden el receptor de radio y se ofrecen la experiencia de sentirse a solas consigo mismos. Gentes así *no escuchan* activamente la música y ni siquiera son conscientes de la más elemental clase de flujo y reflujo que contiene toda música; se limitan a recibirla pasivamente, empleándola quizá como trampolín para una ensoñación privada o para una francachela emocional de su estricta propiedad. La música no tiene para ellos un efecto estético, sino un efecto *anestésico*. No será el mero hecho de oir música lo que produzca el efecto requerido. La experiencia estética —que supone nada menos que una concentración total en los detalles perceptibles del objeto estético— es una experiencia que eleva nuestra consciencia, ejercita nuestra capacidad para la agudeza de percepción y para la discriminación, y nos ayuda a mantenernos vivos ante la vista y la textura del mundo que nos rodea. Después de ver una exposición de paisajes de Cézanne nos parece que el mundo entero ha cambiado su estructura y su trama: se parece casi a los paisajes de Cézanne. ¿Y no es acaso un efecto potencialmente moral cualquier cosa que aumente nuestra agudeza y sutileza de discernimiento y discriminación? Verdaderamente, el arte proporciona la experiencia más intensa, más concentrada y más agudamente enfocada de todas las que están al alcance del hombre, en un mundo que rara vez proporciona experiencias semejantes, aparte de las obras de propia creación.

D. *La moral y la religión*

Objeción 9. Los utilitarios tienen mucho que decir sobre las consecuencias totales de las acciones de cada uno, pero aparentemente no dicen nada sobre las consecuencias de estas acciones en una vida futura. ¿Quiere decir este silencio que el utilitarismo es una ética antirreligiosa, que niega que haya una vida futura que castiga o recompensa por las acciones de esta vida?

Respuesta. En tanto que teoría ética, el utilitarismo ni afirma ni niega que haya una vida futura. Se puede afirmar o negar eso y seguir siendo utilitario. Si la creencia en una vida futura es cierta, esa creencia solamente ensanchará el ámbito de las consecuencias. El utilitarismo dice: «Toma en cuenta *todas* las consecuencias». Así pues, si en estas consecuencias se incluye a la vida futura habrá que tomarla en cuenta, evidentemente. (Se ha llamado, a veces, a esta concepción «utilitarismo teológico».) Por esto el utilitarismo es perfectamente compatible con la creencia en reencarnaciones sucesivas. Si las acciones de una persona tienen consecuencias en una vida futura o en sucesivas vidas futuras, evidentemente habrá que computar estas consecuencias en el total; eso es todo.

Objeción 10. Ahora bien, dado que el utilitarismo no menciona a Dios ni a las recompensas divinas ni a los mandamientos o castigos divinos, ¿no podemos asumir que se trata de una ética atea o sin Dios?

Respuesta. Es cierto que el utilitarismo no menciona a Dios, ni a los mandamientos divinos, pero es perfectamente compatible con esa creencia. Si uno cree que Dios desea la felicidad de sus criaturas, podrá creer ciertamente que desea que se comporten de un modo que lleve al máximo su mutua felicidad. Si un hombre cree que debe buscar la máxima felicidad y si Dios también cree que la felicidad del hombre es el objetivo que hay que buscar, ¿por qué no podemos creer que Dios dará instrucciones a sus criaturas para que se conduzcan de manera que pueda alcanzarse ese objetivo?

Oímos decir a menudo que se debe atacar la doctrina de la utilidad porque es una doctrina sin Dios. Si es que es preciso decir algo contra una afirmación tan simplista, podemos decir que la cuestión depende

de cuál sea la idea que nos hemos formado sobre el carácter moral de la deidad. Si es una creencia cierta que Dios desea, por encima de todas las cosas, la felicidad de todas sus criaturas, y que éste fue su propósito al crearlas, la utilidad no solamente no es una doctrina sin Dios, sino que es más profundamente religiosa que cualquier otra... En la regla de oro de Jesús de Nazareth encontramos el espíritu completo de la ética de la utilidad [14].

Esta fue la respuesta de Mill y se la ha criticado a menudo. Para empezar, la mayoría de las religiones no se prestan demasiado bien a la creencia de que Dios desea la felicidad del hombre como fin supremo. En muchas religiones Dios desea la obediencia del hombre a sus mandamientos tal como están contenidos en los libros de la Revelación, y no precisamente la felicidad humana. Es cierto que la felicidad nos viene prometida como consecuencia de la obediencia, porque será disfrutada por toda una eternidad como recompensa a esta obediencia, pero los mismos mandamientos no se nos presentan como preceptos utilitarios. «No robarás», «No matarás», «No darás falso testimonio», no dicen a continuación: «porque, obedeciendo a estos mandamientos, los seres humanos vivirán juntos más felices». El Dios de la mayoría de las religiones no parece utilitario, por lo menos cuando dicta sus mandatos a la humanidad. No está claro, ni mucho menos, que se dé un presupuesto utilitario en los mandamientos tradicionales. En cualquier caso, el efecto de los mandamientos no parece ser utilitario. Por ejemplo, los mandamientos religiosos en la tradición neocristiana condenan sin calificación actos tales como el casamiento entre ciertos parientes, la fornicación y el adulterio, la homosexualidad y el suicidio. Y, sin embargo, estas prácticas no son, ciertamente, contrarias a la felicidad general en *todas* las situaciones. Actuando únicamente en base al utilitarismo no se llegaría, ciertamente, a directrices morales como ésas, al menos no sin cierta cualificación.

Incluso el cristianismo de los Evangelios, que en algunos aspectos es utilitario, parece reñido en otros aspectos con el utilitarismo. Es universalista como lo es el utilitarismo: «Haz a los demás lo gue te gustaría que te hicieran a ti»; «Amarás al prójimo como a ti mismo». (Estudiaremos esta máxima en el próximo

[14] J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. 2

capítulo.) Pero tiene a la vez un énfasis altruista al recomendar la negación de uno mismo y el total abandono de nosotros mismos en pro del bienestar de los demás: «Los que heredarán la tierra son los mansos (no los habilidosos ni los ahorrativos) y el que se ensalce a sí mismo será humillado, y el que se humille a sí mismo será ensalzado». Se ha alegado a veces que este énfasis de la ética cristiana es tan extremo que invalide la utilidad: si das tu vida por alguien que no se lo merece, si perdonas a alguien no siete, sino setenta veces siete (aunque él cuente con que le perdonarás para seguir con sus perversas intenciones), no estás con ello consiguiendo el mayor bien; estás sacrificando tu propio valor a fin de promover algo que no tiene ningún valor. Ahora bien, los cristianos pueden intentar defenderse de esta acusación, ya sea afirmando que tales acciones pueden proporcionar —en un análisis final— el máximo bien, ya sea negando que esa descripción se ajuste adecuadamente al cristianismo.

Independientemente de lo que pueda decirse sobre las consecuencias buenas o malas de vivir de acuerdo con las exigencias severas y difíciles del ideal cristiano, veamos qué puede decirse acerca da su relación con la práctica cristiana, ya que a menudo se objeta que la entrega a los demás que pide el cristianismo es tan difícil que resulta imposible de conseguir. Sin embargo, el cristiano replicará a esta objeción diciendo que el ideal utilitario tambien es difícil, si no imposible, como norma práctica de vida. Pero —añadirá— ni en una situación ni en otra queda esta objeción a la altura del propio ideal. ¿No es verdad que un ideal que exige mucho estimulará mejor nuestros esfuerzos que otro ideal que exija poco? Pero —podría objetarse—, ¿acaso esa tensión entre lo que un hombre siente que *debería* hacer y lo que finalmente puede hacer no acaba en un cisma de la personalidad? Puesto que no puede vivir de ningún modo según esa norma, ¿no acabará por abandonar la lucha y decidir que ya ni siquiera lo va a intentar? Tendrá entonces una personalidad moral escindida: tendrá un código moral en el que cree, y que repite los domingos, y otro muy diferente, quizá simplemente un desnudo egoísmo, con arreglo al cual vive día tras día, sin ni siquiera formularlo explícitamente, y nunca se fundirán estas dos divisiones que lleva en su interior. El cristiano replicará de nuevo: «Si bien es desgraciadamente cierto que este cisma se da en mucha gente,

no se da entre los mejores: al santo cristiano no podrá nunca acusársele de profesar un código moral y vivir según otro».

Una de las reivindicaciones más fuertes formuladas por el cristianismo (y también por otras religiones) es, sin embargo, que la creencia religiosa es indispensable para la vida moral: esto es, que, si faltara la creencia religiosa, los seres humanos no tendrían ninguna motivación para hacer nada por los demás. (A menudo no resulta claro si por creencias religiosas se entiende especcíficamente la creencia cristiana o una creencia religiosa de cualquier tipo.) Si esta pretensión es cierta, estará justificada la creencia religiosa, si no en base a pruebas evidentes, sí al menos en base a su utilidad.

Sin embargo, esta pretensión ha sido puesta en duda por Mill en su ensayo *La utilidad de la religión*. Examinemos los principales puntos de Mill y consideremos la cuestión general de las relaciones entre la religión y la práctica moral. Los puntos principales de Mill son los siguientes:

a) Por un lado, los períodos históricos en los cuales la creencia religiosa estuvo más extendida no han sido los que tuvieron una mayor altura en conducta moral, con arreglo a cualquier canon. Por ejemplo, en la Edad Media muchas gentes estaban tan preocupadas con el culto religioso que prestaban muy poca atención a sus semejantes y permitían que los demás murieran de hambre en las calles sin sentir remordimiento de conciencia por tal conducta. Por otra parte, a menudo se han dado influencias morales poderosas sin religión: los griegos cultivaron un alto nivel de honradez, justicia y templanza («moderación en todas las cosas») sin que existiera, en absoluto, ninguna motivación religiosa particular. La mayoría de los griegos tenía alguna creencia religiosa, pero la religión griega no tuvo casi efecto sobre el comportamiento: no había libros sagrados ni código moral que se les hubiera entregado desde arriba, ni mandamientos morales que hubiera que obedecer en nombre de la religión. Precisamente por eso fueron libres de usar sus propias potencias racionales para resolver los problemas morales. También los espartanos tuvieron un código moral altamente eficaz, inculcado no en nombre de la religión, sino en el del Estado.

b) Todo el mundo admite que la educación religiosa es un factor importante en la educación moral de muchos seres huma-

nos. Pero la influencia moral de una enseñanza religiosa temprana depende más de su condición de temprana que de su condición religiosa. Es cierto que la mayoría de las enseñanzas morales tempranas se hacen *en nombre* de la religión, pero esta educación puede ser igualmente efectiva cuando no tenga sansión, a condición de que se inculque coherente y repetidamente. Cuando se estimula a un niño a colocarse en el lugar de otros individuos y a desarrollar una comprensión imaginativa para con sus problemas, el niño recibe su primera lección importante de moral, independientemente de que se la enseñen en nombre de la religión o no. El carácter específicamente religioso de la enseñanza («Dios te manda que hagas esto») puede apenas ejercer efecto sobre el niño: únicamente si lo que Dios manda lo mandan también los padres y lo sancionan con su autoridad será eficaz; desde todos los puntos de vista prácticos, Dios se convierte en los padres.

c) Más adelante en la vida las reglas morales tienden a ser eficaces cuando la opinión pública las apoya. La religión por sí sola, sin la opinión, tiene relativamente poco efecto sobre la mayoría de las gentes. Durante mucho tiempo se practicó el duelo sin demasiados remordimientos de conciencia, aunque siempre estuvo prohibido por el mandamineto religioso «No matarás». Las relaciones sexuales ilícitas siguen estando peor consideradas en el caso de las mujeres que en el de los hombres, aunque la condena bíblica de la fornicación y del adulterio se aplique por igual a ambos sexos.

> Sin las sanciones superañadidas por la opinión pública, sus propias sanciones [las de religión] no han tenido nunca —salvo en hombres excepcionales o en modalidades particulares de mente— una influencia poderosa... Si ha habido alguna vez un pueblo al que enseñaron que estaba gobernado por Dios, y que la infidelidad a su religión y a su ley les acarrearía castigos corporales, este pueblo ha sido, sin duda, el judío. Y, sin embargo, su historia es una sencilla sucesión de caídas y recaídas en el paganismo [15].

Aquellas personas para las cuales la religión *es* esencial para la moral son normalmente las que han sido enseñadas, desde su

---

15 J. S. MILL, *The Utility of Religion*, en *Three Essays on Religion* (Londres, Longmans, Green, 1874), pág. 88.

más tierna infancia, a creer en la inseparabilidad de una y otra. Para tales personas, la creencia religiosa es la única razón por la cual los hombres deben conducirse moralmente los unos con los otros y, si esta creencia fuera destruida, caerían en una vida de inmoralidad. Pero no existe razón alguna para que ambas hayan de ser enseñadas como inseparables. Aquéllas personas a las que se enseñaron las creencias morales *sin* religión encuentran que portarse decentemente con sus semejantes les resulta tan fácil como a aquellas cuya moralidad fue enseñada en nombre de la religión. Y si alguien cuya moralidad depende de la creencia religiosa llega alguna vez a dudar o a abandonar esta creencia, entonces puede ser que la moral (y a menudo ocurre esto) se les vaya a la vez que la religión: resultado que podría haberse evitado no uniendo la moral con la religión en un principio.

RELIGIOSO: Admito que muchas personas que creen en la religión no la practican y que, a menudo, no hay manera de distinguirlos de los no creyentes, en sus vidas morales. Y, sin embargo, la creencia religiosa *tiene* un efecto grande sobre las vidas morales de innumerables personas. Normalmente, su efecto es el de estimular a la clase de conducta que la religión prescribe. Cuando la religión prescribe sacrificar a los primogénitos al dios Baal o matar a miembros de tribus rivales, yo estaría de acuerdo en decir que sus efectos sobre la conducta son desafortunados. Pero cuando nos pide que ayudemos a nuestros semejantes en sus problemas, que respetemos toda vida humana, y que suprimamos nuestro odio y agresividad y sed de venganzas, ciertamente que vosotros, los utilitarios, estaréis de acuerdo en que promueve el bien.

UTILITARIO: Por supuesto. Lo único que sostengo es que se pueden alcanzar estos mismos resultados con una formación moral adecuada. Pero admito que hay muchas gentes que no respetarían los derechos de los demás, que no los respetarían como seres que tienen igual valor que ellos mismos, y que no harían por los demás lo que les gustaría que les hicieran, si no creyeran que Dios les exige una conducta semejante.

RELIGIOSO: Pero hay todavía algo más: la creencia religiosa sustentada sinceramente produce a menudo un grado de humildad que sin ella no se conocería. No me refiero a la falsa humildad que consiste en pretender simplemente que se es hu-

milde mientras que el egoísmo permanece tan fuerte como antes por debajo de esa pretensión. No me refiero a esa total y masoquista humillación en la cual perdemos el respeto a nosotros mismos. La humildad de «por favor, pisotéame» y de «¿Por qué no me escupes?», aunque algunos santos también la hayan bordeado. La humildad religiosa verdadera no es una absurda vacilación entre una humillación extrema, por un lado, y un egoísmo estridante con manías de grandeza, por otro. La humildad religiosa verdadera supone la convicción, sincera y profundamente sentida, de que los demás valen tanto como uno mismo, y, por consiguiente, se manifiesta en una entrega a los intereses de los demás, sin por ello considerarse uno a sí mismo más que como a uno más entre tantos. Este estado de ánimo no es posible sin creencias religiosas, porque para mucha gente (yo creo que para la mayoría) solamente la religión proporciona un incentivo suficientemente poderoso como para que se pueda mantener esa actitud a lo largo de toda la vida, a través de todas las crisis y tentaciones e irritaciones mezquinas que puedan asaltarnos.

UTILITARIO: Pero existe también el revés de la moneda, esto es, el orgullo espiritual, y los que más activamente tienden a ser culpables de esto son precisamente los que cultivan la humildad. Las personas con convicciones religiosas profundas que consagran sus vidas al servicio de los demás tienden, tarde o temprano, a desarrollar una actitud de «Soy más santo que tú». Nunca realizan esta conexión de modo consciente, pero me parece que su fórmula inconsciente sería algo parecido a esto: «Si yo soy lo bastante noble como para ayudarte, soy superior a ti; y al serlo te miro de arriba abajo, como a un pobre ser humano, y espero que aceptes mi consejo, a la vez que mi ayuda. Si no eres agradecido para conmigo, y si no vienes a mí vestido de saco y cenizas, eres un réprobo. Y si, a cambio de mis sacrificios por ti, no crees en todas las palabras de la doctrina en cuyo nombre te doy mi ayuda, eres un alma perdida y depravada a la cual puedo condenar y excomulgar impunemente». La persona que se vacía a sí misma para darse a los demás exige, más tarde o más temprano, un precio muy alto por esa dádiva. Así está hecha la naturaleza humana.

RELIGIOSO: Lo que me describes es sólo una perversión de la humildad, no su verdadera naturaleza.

UTILITARIO: Lo llames como lo llames, se presenta muy a menudo, y la *intolerancia* es su principal efecto sobre el individuo en cuestión. Las religiones son particularmente propicias a ese peligro porque toda religión afirma que constituye la verdad. En épocas pasadas se quemaba en la hoguera a hombres que pensaban de modo distinto a la creencia entonces dominante, o se les descoyuntaba en el potro del tormento, o se les torturaba hasta que se rendían. Ya no se practica este tipo de intolerancia tanto como antes —al menos en nombre de la religión—. Pero la tiranía de la opinión mayoritaria en la sociedad, que reduce al silencio a los que participan de la opinión de la minoría —por ejemplo no dando trabajo a los «librepensadores»— e incluso la tiranía de un grupo familiar, si está estrechamente unido y aislado de ideas exteriores, puede ser tan mala como la tortura. Consideremos el efecto, sobre mentes juveniles despiertas, de las reacciones de sus padres ante preguntas indagatorias acerca de las creencias queridas. «Pero ¿cómo sabes que lo que estás diciendo es cierto?», pregunta el muchacho, y los padres sofocan la pregunta advirtiéndole quizá que no debe formular tales preguntas ni llegar a tener pensamientos semejantes en el futuro. Normalmente no se arriesgará a perder el afecto con preguntas análogas otra vez; es posible, incluso, que tenga éxito en su intento de expulsarlas de su cabeza y llegue a perder toda curiosidad sobre las materias prohibidas. Se convertirá entonces, en los años sucesivos, en un Ciudadano Perfectamente Sano, que ahogará en sus propios hijos la misma curiosidad intelectual que una vez asfixiaron en él. Pero, a veces, la maniobra tiene un efecto de *boomerang* y el muchacho se torna suspicaz ante toda autoridad, y escéptico incluso en cuestiones para las cuales el escepticismo no ofrece ninguna garantía.

RELIGIOSO: Solamente me estás describiendo una situación y una reacción ante ella. Seguramente, tú no deseas impugnar una u otra creencia religiosa, basándote en sus manifestaciones más desafortunadas.

UTILITARIO: Por supuesto que no, pero mi argumento central es éste: la mente de la persona a la que se pide que acepte algo como cierto sin pruebas sufre un efecto cegador. Tú sabes que las creencias religiosas no se profesan simplemente; se defienden. La creencia 1 dice que solamente ella es cierta y que

todas las demás son supercherías, y la creencia 2 pretende lo mismo para ella, y de igual modo proceden las demás. Los miembros del primer grupo invocarán ciertos hechos milagrosos como prueba de la verdad de su creencia, pero los del segundo grupo invocarán otros milagros propios. Los argumentos de cada grupo —si se aceptan como una prueba—, también servirían para defender a los otros y, sin embargo, se contradicen unos a otros en ciertos puntos esenciales. ¿Qué hacen entonces esos diversos grupos? Al intentar defender su propia y exclusiva profesión de verdad tienden a fomentar hábitos de hipocresía intelectual y de engaño: estará justificado cualquier argumento con tal de que se acepte la creencia. Cada uno acostumbra a sus afiliados al uso de argumentos sofísticos a fin de intentar establecer la afirmación frente a las demás competidoras. Cada uno deberá, sistemáticamente, minimizar o tergiversar las pretensiones de los demás, presentándolas bajo un aspecto desfavorable a fin de reducir su verosimilitud y tendrá que encontrar argumentos —por muy intrincados que sean— que puedan, más adelante, presentarse en apoyo de sus propias afirmaciones. Esta tergiversación —que Mill llamaba el «soborno del entendimiento»— se difundirá probablemente a otros campos y envenenará la actitud total de nuestras mentes. Estas se acostumbran a defender concepciones ante las cuales ya estábamos comprometidos, y no a buscar imparcialmente la verdad, dondequiera que nos lleve esta búsqueda. ¿Cuál es el resultado de este proceso? Dado que las pruebas en favor de las concepciones de cualquier grupo o bien no existen o no son concluyentes, en último extremo hay que respaldar la creencia con figuras autoritarias (padres, sacerdotes, papas, Estado), y después —si esa autoridad no basta— con la fuerza. Cuando, en último extremo, no se pueda mantener una doctrina, a no ser invocando la fe, más de una doctrina recurrirá a esta invocación y así entrarán en conflicto unas doctrinas con otras.

Si piensas que tu creencia está basada en la razón tendrás que defenderla con argumentos más que con persecuciones y tendrás que abandonarla si el argumento va en contra tuya. Pero si tu creencia se basa en la fe te darás cuenta de que la argumentación es inútil y entonces recurrirás a la fuerza, en forma de persecución o en forma de envilecimien-

to y de distorsión de las mentes de los jóvenes con eso que se suele llamar «educación»[16].

RELIGIOSO: Pero eso es absurdo. Yo creo en la persecución religiosa tan poco como tú. Ya no puede decirse que esté hoy en día muy difundida por el mundo. Los creyentes en fes diferentes han dejado de ser hostiles los unos para con los otros, como lo fueron antaño: muy a menudo, ministros del culto, rabinos y sacerdotes participan en los mismos programas de televisión y discuten cuestiones de interés mutuo.

UTILITARIO: Por supuesto —pero yo sólo estoy señalándote en qué consiste la lógica de tu postura—: si haces que la gente esté de acuerdo contigo pacíficamente, naturalmente que no recurrirás a la persecución. Pero si puedes inculcar tus creencias en las mentes de los jóvenes e impedir que te hagan demasiadas preguntas difíciles ya no te hará falta nada más. Ahora bien, supongamos que no lo crees o imaginemos que tienes *poder* para perseguir (como lo tuvo la Iglesia —y quizá volviera a hacerlo si tuviera poder para ello—) y que solamente obrando así pudieras impedir que la gente abandonara tu rebaño: ¿qué harías entonces? ¿No caerías en la tentación y considerarías que es deber sagrado tuyo emplear tu autoridad hasta el máximo?

RELIGIOSO: Por supuesto que no. Si yo no puedo convencerles racionalmente tendré que admitir —sintiéndolo mucho— la derrota de mis aspiraciones.

UTILITARIO: Entonces eres más heroico que la mayoría de los dirigentes religiosos de la Historia. Pero yo seguiría poniendo en duda que esta cooperación ocasional entre tendencias opuestas sea realmente compatible con sus postulados básicos. Recuerda que cada grupo afirma que su propia confesión es la verdadera y que todas las demás están equivocadas, trágicamente equivocadas, en una cuestión de interés supremo para todos los creyentes, esto es, en la base de su salvación eterna. Si tú u otras personas mantenéis este punto de vista (y si no lo mantenéis no sois en absoluto creyentes) ¿no os sentiréis inclinados —cuanto más intensas se vuelvan vuestras convicciones— a sostener que los que defienden

---

[16] De *Human Society in Ethics and Politics*, de BERTRAND RUSSELL. Copyright, 1955, by Bertrand Russell. Reproducido con autorización de Simon and Schuster, Inc., y Allen & Unwin, Ltd., pág. 220.

otras creencias son tan perversos, o están tan cruelmente descarriados, que queda justificado cualquier medio de convertirlos a vuestra propia fe —en particular si afirmáis que serán castigados eternamente por su error—?

RELIGIOSO: No; trataré de razonar con ellos y convencerlos. Eso es todo.

UTILITARIO: Muy bien, pero recuerda que muchos otros creyentes no son tan racionales. Examinemos ahora lo que me parece a mí que es una debilidad de vuestra postura: cuando presentáis las reglas morales como madamientos de Dios, ponerlas en duda o criticarlas pasa a ser un pecado; porque representan la voluntad de Dios cuyos mandamientos no cambian nunca. De este modo, mandamientos que han sido comunes y útiles en un cierto momento de la historia de una tribu o nación se convierten en fósiles al quedar prescritos para siempre aunque las condiciones a las que se ajustaba la regla hayan cambiado mientras tanto. Como dice Mill: «Existe un mal muy real consiguiente a la adscripción de un origen sobrenatural a las máximas de moral aceptadas. Ese origen consagra al conjunto de todas ellas e impide que se las discuta o critique [17].

RELIGIOSO: Pero tú, en toda esta discusión, estás suponiendo que Dios *no* dio al hombre ciertos mandamientos. ¿Quieres discutir este punto de la revelación en lugar del punto de moral que es lo que estamos discutiendo?

UTILITIRIO: No. Por el momento solamente quiero discutir la *utilidad* de las creencias religiosas. Y digo que la utilidad de ciertos mandamientos religiosos (como la prohibición de comer carne de cerdo, mandamiento que tuvo gran utilidad antes de que el hombre conociera los modernos métodos de refrigeración) es muy baja en las épocas subsiguientes y requiere una enmienda cuando cambian las condiciones.

RELIGIOSO: Lo que tú estás infraestimando es la utilidad de la propia fe. Ser capaces de renunciar a nuestras propias ideas y frágil entendimiento en materias que desbordan el ámbito de la mente finita y aceptar la revelación de un Dios infinito: no infravalores la grandeza, el exaltante efecto sobre la mente huma-

---

[17] J. S. MILL. *The Utility of Religion*, en *Three Essays on Religion* (Londres Longmans, Green, 1874), págs. 99.

na de un acto de fe semejante. La actitud de la propia fe tiene consecuencias desconocidas para aquellos que carecen de ella.

UTILITARIO: Como estamos discutiendo la utilidad (no la verdad) de las creencias religiosas voy a formular una consideración contraria a ella.

...Podemos definir «la fe» como una creencia firme en algo para lo cual no existe ninguna prueba. No hablamos de fe al decir que dos y dos son cuatro o que la Tierra es redonda. Solamente hablamos de fe cuando deseamos sustituir la emoción por la evidencia. Esto lleva a la lucha, puesto que grupos diferentes sustituirán emociones diferentes. Los cristianos tienen fe en la resurrección, los comunistas la tienen en la teoría marxista de la plusvalía. Ninguna de las dos fes puede defenderse naturalmente y, por consiguiente, cada una de ellas es defendida por la propaganda y —si es necesario— por la guerra. Las dos son iguales en este aspecto. Si crees que es inmensamente importante que la gente crea en algo que no puede defenderse racionalmente, no tiene mucha importancia cuál sea esa cosa. Allí donde controles el Gobierno enseñarás esa cosa a las mentes inmaduras de los niños, y quemarás o prohibirás los libros que digan lo contrario. Allí donde no controles el Gobierno montarás —si eres bastante fuerte— un ejército para la conquista del poder. Todo esto es una consecuencia inevitable de cualquier fe fuertemente defendida, a no ser que te limites, como los cuáqueros, a ser para siempre una pequeña minoría...

Yo no creo que la decadencia de una creencia dogmática vaya a producir solamente buenos efectos. Reconozco de entrada que los nuevos sistemas de dogma —como los de los nazis y los comunistas— son todavía peores que los antiguos, pero nunca hubieran podido hacer presa en las mentes de los hombres si los hábitos ortodoxos no hubieran sido inculcados en la juventud. El lenguaje de Stalin está lleno de reminiscencias del seminario teológico en el cual recibió su primera formación. Lo que el mundo necesita no son bombas, sino una actitud de investigación científica, combinada con la creencia en que la tortura de millones de personas no es deseable —la inflija Stalin o una deidad imaginada a semejanza del creyente— [18].

RELIGIOSO: No necesito decirte que discrepo de Russell en este punto. Incluso si estuviera de acuerdo con él en que la fe tiene una baja utilidad seguiría creyendo que hay que fomentarla, siempre que la fe sea *verdadera*.

UTILITARIO: Si lo que quieres decir es que no se deberían

[18] De *Human Society in Ethics and Politics*, de BERTRAND RUSSELL, páginas 215-216 y 221.

inculcar creencias afirmando que son *verdaderas* simplemente porque tú piensas que si se las adopta tendrán una muy elevada utilidad, entonces estoy de acuerdo contigo. Ahora bien, esto es exactamente lo que muchos líderes religiosos han hecho. Han afirmado que, aunque no puedan demostrar que sea verdadera, la creencia religiosa tiene un efecto muy saludable sobre la humanidad y que, por tanto, debe ser inculcada. Pero yo pongo en duda la utilidad *última* de inculcar una doctrina porque creamos en su utilidad. «Puede que la creencia no sea verdadera, pero, de todas maneras, conviene que la gente crea en ella» : razonar así es suponer (sin decírselo a nadie) que la gente no puede enfrentarse con la verdad —cualquiera que ella sea— y que, por consiguiente, hay que alimentarla con mitos o con mentiras. ¿Es ésta una presunción verdadera? Y —lo que es peor— puede correr el riesgo de que si alguna vez aparece la verdad y la gente descubre que les han engañado, no volverán nunca a fiarse de aquellos que les engañaron. Esas desventajas contrapesan seguramente cualquier utilidad temporal que pueda tener el inculcar como verdaderas doctrinas que no lo son, simplemente por esta presunta utilidad.

RELIGIOSO: Bien, estamos entonces de acuerdo en que no se deberían inculcar doctrinas religiosas simplemente porque se crea en su utilidad. Solamente discrepamos en admitir como verdaderas a las doctrinas en cuestión. Y yo mantengo que por lo menos las doctrinas de una religión *son* verdaderas y que, por consiguiente, hay que inculcarlas.

UTILITARIO: Puesto que hemos reducido nuestra discusión a la utilidad de la creencia religiosa y no hemos entrado en la cuestión, mucho más intrincada, de su verdad (cuestión que incumbe a la epistemología más que a la ética), déjame que te presente una consideración final. Ciertamente, un efecto de la creencia religiosa sobre la moral es el de inculcar en los seres humanos un catálogo, nuevo y diferente, de virtudes que serían desconocidas sin la religión: virtudes, no en relación con nuestra conducta para con otros hombres, sino en relación con nuestra conducta para con Dios. Hacer el bien a nuestros semejantes tiene ahora que repartirse el campo del esfuerzo moral con el de rendir tributo a Dios. Amar a Dios ocupa un lugar incluso superior («Amarás al Señor tu Dios...») que el que ocupa el amor a los semejantes («Amarás a tu prójimo como a ti mismo») ; violar el

primero de estos mandamientos es, por lo menos, un pecado tan grave como lo es el de violar el segundo. Servir a Dios regularmente en los lugares de culto y no tomar su nombre en vano resulta de importancia igual a la que tiene respetar los derechos de nuestros vecinos y dar de comer a los hambrientos. En verdad, uno de los deberes del hombre para con su semejante, deber para el cual (a menudo, si no siempre) todos los demás deberes son medios, es el de hacer conscientemente todo lo que esté en nuestra mano para convertirlos a nuestra propia creencia religiosa. *Dudar*, siquiera sea por un momento, de la verdad exclusiva de nuestra propia creencia religiosa y de la falsedad de todas las demás se considera, a menudo, como el peor de todos los pecados que puedan cometerse. Dígase lo que se diga de las virtudes como ayuda para nuestra vida espiritual, desde el punto de vista de la moral —que se ocupa de la relación del hombre para con el hombre— hay que conceptuarlas como un desperdicio enorme. Si hay que dividir el tiempo entre los deberes para con Dios y los deberes para con el hombre, entre la observancia del sábado y la simple justicia humana, la ética utilitaria preferiría en cualquier caso una creencia en la que los deberes para con los semejantes no tuvieran que soportar una competencia semejante.

El resultado de este hincapié en la virtud religiosa es que se considera a menudo que la santidad personal es completamente independiente —y a veces superior— de la acción benéfica.

> La virtud social acabó por quedar excluida de la ética cristiana. Hasta hoy, los cristianos piensan que un adúltero es más perverso que un político que se deja corromper, aunque probablemente este último haga un daño mil veces mayor: en la Edad Media el hombre más virtuoso era el que se retiraba del mundo; los únicos hombres de acción considerados como santos fueron los que derrocharon sus vidas y la riqueza de sus súbditos combatiendo a los turcos, como San Luis. La Iglesia nunca consideraría como santo a un hombre que haya reformado las finanzas o las leyes penales o las leyes judiciales. Consideraría que esas aportaciones al bienestar humano son asuntos sin importancia. No creo que haya un solo santo en todo el santoral cuya santidad sea debida a una obra de utilidad pública [19].

RELIGIOSO: Negar la santidad a hombres que han sido reformadores económicos o sociales no supone negarles la virtud.

[19] B. RUSSELL, *Why Iam not a Christian*, pág. 33.

Es negarles, simplemente, una clase específicamente *religiosa* de virtud, en la que se basa la santidad. Tú supones que toda virtud está en relación con la conducta del hombre para con sus semejantes. Y, si partes de esa presunción, entonces, por supuesto, las virtudes religiosas son lo que tú dices: «un derroche enorme». Pero si crees, como yo, que el hombre tiene deberes para con Dios al igual que los tiene para sus semejantes, entonces no existe tal «derroche», sino que se trata de las virtudes más importantes. Llegas a esas conclusiones solamente porque asumes que ninguna doctrina religiosa es verdadera. Una vez supuesto eso, tu conclusión se deduce lógicamente. Pero no tienes ningún derecho para suponer eso a no ser que lo demuestres. Y demostrarlo te llevará, de una discusión sobre la utilidad de la religión, a una discusión sobre su verdad.

Ejercicios

1. Dé argumentos utilitarios en contra o a favor de: 1) El vegetarianismo; 2) El empleo de perros y otros animales para fines experimentales en los laboratorios médicos.

2. Escriba un breve ensayo sobre la actitud utilitaria con respecto a:

a) Los deberes para con nosotros mismos.

b) Los deberes para con la posteridad.

c) Los deberes para con los animales. (Continuando el diálogo sobre este tema en donde lo terminamos en la página 350.

3. Dé un valor a los siguientes comentarios sobre el utilitarismo:

a) «A mí me parece evidente que los principios utilitarios, desarrollados lógicamente, acabarían en más engaños, mentiras y acciones deshonestas que las que podría tolerar un hombre bueno.» (A. C. Ewing, *Ethics*, pág. 40.)

b) «En cualquier ejemplo que pudiera proporcionar fundamento para una discusión, los efectos serán complicados e inciertos de modo que siempre quedará un resquicio para que el utilitarismo arguya que yo estoy equivocado al referirme al influjo que puede tener sobre la felicidad general, y que el acto que parece justo al sentido común es, realmente —después de todo y a largo plazo—, el que produce mayor felicidad. E incluso si hay casos en los que esto sea muy inverosímil (y verdaderamente creo que hay casos de éstos) podrá replicar enmendando la ética del sentido común y admitiendo que el acto que normalmente consideramos como justo no lo es realmente en este caso» (*Ibíd.*, página 41).

c) El utilitarismo no puede ser correcto porque «llegaría al resultado absurdo de que nos equivocamos siempre que descansamos, puesto que en esas ocasiones habría siempre oportunidades de producir un bien mayor que el que supone nuestro descanso. Porque aliviar sufrimientos es siempre un bien mayor que el puro disfrute» (KURT BAIER, *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958, páginas 203-204).

d) W. E. LECKY, *A History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (Nueva York, Braziller, 1955), págs. 40-52).

e) «Hay un determinado grado de correlación entre las variaciones del Código moral, de época en época, y variaciones en los efectos reales o percibidos sobre la felicidad general de las acciones prescritas o prohibidas por el Código. Y, según va haciéndose más amplia y exacta la previsión de las consecuencias, podemos descubrir no solamente cambios en el Código moral que se transmite de época en época, sino también un progreso en el sentido de una mayor aproximación a un utilitarismo perfectamente ilustrado. Sólo tenemos que descubrir claramente otro factor importante en el progreso..., a saber, la extensión de la capacidad de comprensión en un miembro medio de una comunidad. La imperfección de los Códigos morales primitivos se debe, por lo menos, tanto a esta falta de comprensión como a la de inteligencia; indudablemente, a menudo el hombre más grosero no percibía los efectos de su conducta sobre los demás; pero, también a menudo, los percibía más o menos, pero no se sentía demasiado implicado por ellos. Así pues, resulta que los cambios en la conciencia de una comunidad corresponden a menudo a cambios en la extensión y grados de la sensabilidad de un miembro medio de esta comunidad, por lo que se refiere a los sentimientos de los demás. Ilustraciones familiares de esto las ofrece el desarrollo moral elaborado históricamente por influencia del cristianismo» (H. SIDGWICK *The Methods of Ethics*, pág. 455.)

4. Teniendo ahora en cuenta la actitud utilitaria con relación a los animales, ¿cuál sería la actitud utilitaria en relación con seres inteligentes de otros planetas? (Si tuviéramos que escoger, ¿sacrificaríamos nuestra felicidad a la suya si se demostrara que ellos tenían un mayor potencial para la felicidad que nosotros, y mayor probabilidad de actualizar ese potencial?)

5. Valore desde el punto de vista utilitario: 1) Las costumbres sexuales descritar por Richard Lewinsohn en *A History of Sexual Customs* (Nueva York, Harpen, 1959); 2) Las prácticas religiosas descritas por W. E. H. Lecky en *A History of the Rise of Rationalism in Europe* (Nueva York, Braziller, 1955), sobre todo, págs. 1-3.

6. «Bienaventurados los pacíficos porque ellos serán llamados hijos de Dios». (Mat., 5-9). «Pero yo os digo: No resistáis al mal; y a cualquiera que os hiera en la mejilla derecha presentadle también la izquierda» (Mat., 5-39). «Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos

y orad por los que os persiguen» (Mat., 5-44). En su opinión, ¿obligan estos pasajes al cristianismo a ser pacifista? ¿Puesde usted citar otros pasajes que tengan un carácter opuesto?

7. ¿Qué conclusiones —si es que se puede sacar alguna— cree usted que los Evangelios le obligan a adotar en las cuestiones de 1) obedecer las leyes; 2) el divorcio; 3) los prejuicios raciales; 4)la democracia contrapuesta al totalitarismo; 5) el sistema de capitalismo de *laissez faire* contrapuesto a la economía planificada; 6) las distribuciones de clase basadas en la sangre o en la riqueza?

8. ¿Cree usted que el arte tiene efectos morales sobre: 1) el artista secundario —el realizador de la obra de arte—? En caso afirmativo, ¿de qué modo? El profesor de música dice a su alumno: «Sigue tocando el violín; tendrá una excelente influencia sobre su carácter moral». ¿Sobrepasa este consejo al argumento en cuestión? 2) ¿El artista primario: el creador de la obra de arte? Si ello es así, ¿de qué modo? ¿Qué características deberá desarrollar dentro de sí mismo a fin de crear? ¿La tradicional descripción romántica del artista —considerado como un tipo inmoral— es apropiada? ¿Moralidad en qué sentido: moralidad en el sentido de las costumbres del propio tiempo y lugar del artista?

9. Valore las siguientes citas sobre la moral y la religión:

a) «Es imposible llevar hacia la piedad o la santidad a la masa de las mujeres y de la gente corriente, por lo general, simplemente a través de una enseñanza filosófica; se requiere también el temor de Dios, sin olvidar las leyendas y las historias milagrosas.» (ESTRABÓN, citado por LUDWID FRIEDLAND, *Roman Life and Manners under the Early Empire*, Nueva York, Dutton, 1908, vol. 3, pág. 85).

b) «Verdaderamente, la guerra total tendría que resultar muy difícil para la conciencia cristiana, pero el modo corriente de ser cristiano la hace fácil; se defiende la guerra moralmente y los cristianos fácilmente están de acuerdo sobre ello —según lo que les enseñan— en todas las naciones y en términos de la propia fe cristiana. Los hombres de congregaciones religiosas hacen el mal. Los ministros de Dios consiguen que se sientan en paz en esas malas acciones. En vez de guiarles hacia el cultivo moral de sus conciencias, los ministros, con gran habilidad moral, emborronan su conciecia recubriéndola con la paz de la mente» (De C. W. MILLS, *The Causes of World War Three*, Copyright, 1958, by C. Wright Mills. Con autorización de Simon and Schuster, Inc., pág. 149).

c) «Supongamos que pudiéramos demostrar que la adhesión a una religión determinada tiende a fomentar una buena conducta. ¿Se desprendería de esto que habría que conceder a la religión una posición privilegiada en la estructura social, que habría que enseñarla a los niños y mantenerla como credo ortodoxo? ¿No es más corriente decir que las verdades religiosas —si es que existen— deben ser mantenidas y propagadas en base a que son *verdaderas* y no simplemente porque sean *útiles?* Y su verdad sólo puede probarse demostrando que estas verda-

des son lo que lord Chesterfield llamaba «la seguridad colateral de la virtud»... Si una religión es verdadera, y *puede demostrarse que lo es*, habría que enseñarla, fueran o no afortunados sus efectos. Y si no se puede probar que es verdadera no debería difundirse oficialmente, aunque sus consecuencias sociales fueran excelentes» (DONALD J. O'CONNOR, *An Introduction to the Philosophy of Education* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957), pág. 135).

d) Lea el cuento de B. RUSSELL, *Zahotopolk*, en su *Nightmares of Eminent Persons* (Londres, Lane, 1954).

e) «El bien de los demás» es una fórmula mágica que transforma cualquier cosa en oro, es una fórmula que hay que recitar como garantía de la gloria mortal y como fumigador para cualquier acción, aunque se trate del asesinato de un continente... Tu Código establece, como versión de lo absoluto, las siguientes reglas de conducta...: Si *tú* lo deseas es malo; si otros lo desean es bueno; si el motivo de tu acción es *tu* bienestar no lo hagas; si el motivo es el bienestar de los demás entonces hazlo: para aquéllos de nosotros que pudieran formular preguntas, tu Código tiene reservado un premio de consolación y una trampa para incautos: tienes que servir a los demás por tu propia felicidad; la única manera de alcanzar tu alegría es entregarla a los demás; la única manera de alcanzar prosperidad es dar tu riqueza a los demás; la única manera de proteger tu vida es proteger a todos los hombres menos a ti mismo —y si no encuentras ninguna alegría en este procedimiento será culpa tuya y prueba de tu maldad—; si fueras bueno, encontrarías tu felicidad en proporcionar un banquete para los demás, y tu dignidad en mantenerte con las migajas que *ellos* pudieran arrojarte... Una moral que te enseña a menospreciar a la prostituta que entrega su cuerpo indiscriminadamente a todos los hombres —esa misma moral— te pide que entregues tu alma al promiscuo amor de todos los que pasan por tu vida.» (De *Atlas Shrugged*, de AYN RAND, Copyright, 1957, by Ayn Rand. Reproducido con autorización de Random House, Inc., páginas 1030, 1031, 1033.)

10. La cita siguiente contiene numerosos errores en su descripción del utilitarismo. Busque el mayor número posible de ellos.

... El utilitarismo distingue entre lo justo y lo injusto únicamente con referencia al placer o a la oportunidad. Es justo lo que tiende a hacerme feliz. Para juzgar la justicia de una acción hay que examinar si sus consecuencias aportarán más placer que dolor, a mí o a la sociedad. Por esto y solamente por esto. Cuando juzga un juez refiriéndose únicamente a su propio placer se le llama hedonista. Un hombre así es esencialmente egoísta; porque, aunque realice acciones que puedan proporcionar placer a otras personas, su razón de obrar así es que el mismo obtiene un placer al proporcionar placer a otros. Por esto es por lo que cree que la acción es justa.

Los utilitarios propiamente dichos piensan que la conducta justa no

consiste en procurar el placer propio, sino en promover «la mayor felicidad para el mayor número». En uno o en otro caso, la objeción decisiva es que no existe ningún medio de distinguir entre un placer y otro, a no ser su intensidad. Es tan justo —quizá más justo— entregarse a una pasión por la mujer de otro hombre como escuchar un concietro de música clásica. Más aún: cualquier acción puede justificarse por su fin: si, al sopesarla, se ve que causa más felicidad que dolor es justa. Así pues, sería justo asesinar a una suegra molesta a fin de restaurar la paz y la armonía en toda una familia.

Resulta irónicamente curioso que la ética cristiana se haya identificado —en la mente popular— con el utilitarismo hedonista. La conducta «cristiana» ha acabado por querer decir amabilidad. Y por amabilidad se entiende dar a la gente lo que desea. Así, no es amable y es «no cristiano» insistir en que los matrimonios vivan juntos si ellos no lo desean. No es amable y es «no cristiano» insistir en que un hombre cumpla su palabra cuando le resulta molesto hacerlo. Sería mucho más feliz si quebrantara su palabra y nosotros debemos promover la felicidad.

La causa de esta situación irónica estriba en la verdad parcial contenida en el utilitarismo. Dios desea, en verdad, la felicidad de los hombres, y es deber nuestro promover esa felicidad y no causar dolor. Pero la felicidad humana que Dios desea es la felicidad de la madurez, la felicidad de haber alcanzado nuestra meta humana de perfección. Y para esto muchos placeres interiores y fugaces deben sacrificarse, y lo bueno debe ceder el sitio a lo mejor. La justicia de la conducta no ha de ser juzgada en relación únicamente con el presente o el futuro inmediato —aunque los dos tienen su importancia—, sino en relación también con el bien total de todo el hombre, bien que se extiende más allá de esta vida y que se realiza plenamente en la sociedad celestial. La verdadera felicidad de todo hombre estriba en adquirir una personalidad desarrollada, armoniosa y controlada, y en ocupar su sitio en una comunidad de personas semejantes a él. Muchas de las cosas que llamamos felicidad son —cuando se persiste en ellas— obstáculos fatales para el crecimiento de una personalidad semejante: muchas de las cosas que llamamos tragedias constituyen los inevitables dolores de parto de aquélla. La distinción entre lo justo y lo injusto es la distinción entre las cosas que fomentan y las que fatalmente impiden el crecimiento del hombre hacia la perfecta hombría, el cumplimiento de su destino eterno a fin de ser plenamente él mismo (De R. C. MORTIMER, *Christian Ethics*, páginas 8-10).

11. ¿Cuál de las siguientes manifestaciones religiosas le parece a usted mejor? ¿Por qué? (¿Consideraría usted alguna de ellas como mala? Diga las razones.)

a) Por mucho que se le insulte o ataque —y sea quien fuere el insultante o el atacante—, él siempre «ofrecerá la otra mejilla».

b) Come menos de lo que requiere su organismo porque entrega a la Iglesia el dinero que debería gastar en comida.

c) «No hay amor más grande que dar la vida por sus amigos». A la vista de este pasaje, él entrega su vida por alguien que vale más que él.

d) Lo mismo que «c», pero la otra persona es un vagabundo borracho.

e) El padre aporta 5.000 dólares para la construcción de una nueva iglesia en vez de emplearlos para pagar los estudios universitarios de su hijo, razonando así: «En primer lugar está el reino de Dios».

f) Durante toda su vida, debido a su fuerte fe religiosa, no ha dejado nunca escapar la más ligera palabra molesta, ni una simple crítica, ni una simple observación poco amable para nadie.

12. ¿Cree usted que las frases siguientes son objetables en base a argumentos utilitarios? ¿En base a argumentos religiosos? Explique por qué.

a) «El único motivo que tiene una persona para poner en duda las verdaderas creencias religiosas es su deseo de tener unas vacaciones morales, recurriendo al pretexto de la duda religiosa.»

b) «Por supuesto que yo abogo por la persecución religiosa en España o en cualquier otro sitio. Es una manera de desarraigar a los infieles y de devolverlos a tiempo a su verdadero ser.»

c) «Todo lo que me propongo hacer contra ti está justificado porque Dios está a mi favor.»

d) «Dios nunca se equivoca; tú mismo lo admites. Y Dios me dijo anoche que fuiste tú quien me engañó.»

e) «Si te falta la fe, todas las buenas obras que puedas realizar durante tu vida no valdrán nada a los ojos de Dios.»

f) «La Iglesia afirma que sería mejor que cayeran del cielo la Luna y el Sol, que estallara la Tierra, y que todos los innumerables millones que habitan en ella murieran en una extrema agonía —por lo que se refiere a la aflicción temporal— antes que un alma, no digo que se perdiera, sino, simplemente, que cometiera un solo pecado, dijera una sola mentira voluntariamente —aunque no hiciera daño a nadie—, o robara una simple perra chica sin ninguna excusa» (JOHN HENRY, CARDENAL NEWMAN, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Nueva York, Longmans, Green, 1918), pág. 190).

13. Dé un valor a los siguientes argumentos:

a) La famosa «apuesta» de Pascal: La creencia religiosa, con su promesa de recompensa eterna y su amenaza de castigo, puede ser cierta o puede no serlo. Si lo es, tendrás que sufrir por no haber creído en ella: si es falsa, una vez que hayas muerto, no tendrá ninguna importancia para ti. Por tanto, creer es aconsejable.

b) Ser católico es más seguro que ser protestante porque los protestantes dicen que tanto los católicos como los protestantes merecen la

salvación mientras que los católicos (al menos hasta hace poco) decían que solamente ellos entrarán en el cielo. Así pues, si resulta que el catolicismo es cierto, siempre estarás más seguro, de un modo o de otro.

c) Russell, comentando ese tipo de argumento, preguntaba: «¿Cómo sabes que no hay un Dios que respeta la sinceridad y el peso de las obras hasta el punto de que castigará eternamente a cualquiera que se una a una facción determinada, simplemente para estar siempre del lado de los que van a ganar?» (MILLARD SPENCER EVERETT, *Ideales of Life*, Nueva York, Wiley, 1954, pág. 30).

14. ¿Cuál de las siguientes manifestaciones religiosas considera usted peor?

a) Un famoso predicador del Evangelio declara repetidamente que la paz mundial es imposible y que luchar por ella es inútil a no ser que todos los hombres acepten el Evangelio. Los defensores de otras religiones dicen lo mismo por lo que se refiere a la aceptación de sus propias creencias religiosas. Resultado: no se llega a ningún acuerdo, y todos dicen: «¡Ya te lo había dicho yo!».

b) En la mañana del 1.° de junio de 1630 Guglielmo Piazza, comisario de Salud Pública en Milán, fue visto por la calle escribiendo con un tintero portátil que llevaba al cinto y secándose los dedos, manchados de tinta, en las paredes de las casas. Mujeres de la vecindad, ignorantes, le acusaron de contaminar las casas con el virus de la plaga. Llevaron su queja ante el Consejo municipal y Piazza fue detenido y torturado. Esa tortura era una reliquia de los tiempos feudales y se llevó a cabo según el procedimiento y ceremonial prescrito por la ley. Muchos de los funcionarios del pueblo a los que se confiaron los aspectos legales de la tortura eran analfabetos y —a fin de proporcionarles la necesaria información—, la Constitutio Criminalis de María Teresa de 1878 hizo grabar diecisiete planchas de cobre para ilustrar los varios sistemas de tortura. Como preámbulo a la tortura se afeitó y purgó a la víctima. Si sobrevivía tres veces a las atrocidades infligidas sobre su cuerpo se suponía que Dios intervenía en su favor con un milagro que demostraba la inocencia de la víctima. El comisario soportó dos aplicaciones de la tortura, pero cedió ante el «tercer grado». A fin de librarse de más torturas confesó que él había difundido la plaga, y al ser amenazado con nuevas torturas si no revelaba el nombre de sus cómplices, acusó a un barbero llamado Mora. Este último también cedió ante la tortura y confesó su culpabilidad. Incriminó a don Juan de Padilla, hijo del comandante de la fortaleza, al que el barbero había tratado por una sífilis. Las víctimas de esta justicia del Renacimiento fueron condenadas a muerte; se les descoyuntó con hierros al rojo vivo, se les cortó la mano derecha, se trituraron sus huesos, se les amarró a la rueda y —después de seis horas de sufrimiento —fueron quemados su cuerpos, arrojadas las cenizas al río y vendidas sus propiedades. La casa que había sido manchada de tinta fue derribada y se erigió en su lugar una «co-

lumna de infamia» a fin de conmemorar la parte que se suponía que aquellos hombres habían desempeñado en la difusión de la plaga (Howard W. Haggard, *Devils, Drugs and Doctors,* Nueva York, Pocket Books, 1929, págs. 208-213.)

c) Aunque una mujer no ha leído la Biblia extensamente durante su juventud y su madurez, cuando se hace vieja empieza a leerla con una regularidad mayor, y se enfrasca cada vez más en las profecías de ruina y destrucción. Se convence que la humanidad es totalmente mala, que no hay ninguna esperanza de que sobreviva, y que la causa de su maldición inminente es el pecado. Lee y relee esos pasajes con fruición creciente. Cada vez la satisface más la reflexión de que los que ahora son jóvenes nunca llegarán a viejos, de que el juicio divino va a bajar al mundo, de que Armageddón vendrá, así como los Cuatro Jinetes del Apocalipsis, de que el Sol se oscurecerá y la Luna se convertirá en sangre, y de que la humanidad será borrada de la faz de la Tierra en un tremendo holocausto.

Así pues, si continúa habiendo paz durante cierto tiempo, ella dirá que la gran maldición está a punto de descender y que la conducta de los hombres malvados es la causa de ello. Pero si se desencadena una guerra, citará las profecías para demostrarlo, diciendo que la guerra es solamente el cumplimiento del mandamiento inexorable de Dios. Tampoco favorecerá los intentos de los gobiernos del mundo y de las Naciones Unidas por disminuir las tensiones del mundo. Se trata simplemente de expedientes humanos —razonará ella— y no podrán impedir la realización de la palabra de Dios que ocurrirá pronto. Adoptar medidas para evitar la catástrofe es simplemente valerse de la inteligencia humana en un intento de desvirtuar el decreto de Dios, añadiéndose así, a una situación ya pecaminosa, el nuevo pecado de orgullo y de insubordinación a la voluntad divina.

d) «Y es solamente la fe religiosa —dice el orador— la que hace que los americanos miren al futuro con certidumbre y con confianza.»

A la mañana siguiente un grupo de cohetes con ojivas de hidrógeno mató a la mitad de la población de los Estados Unidos en quince minutos.

Entre los muertos estaban aquéllos que habían dicho: «Sí, lo sé; pero tenemos que aplastarlos y suprimirlos; ya sé que habrá algunas bajas, pero...». «No debemos, no podemos, llegar a un compromiso con el mal. Son ateos y hay que borralos de la faz de la Tierra...» «Solamente cuando toda la humanidad caiga de rodillas ante la única y verdadera Revelación obtendrán la paz las naciones del mundo.»

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 13

Arte y Moral

Beardstey, Monroe C., *Aesthetics*, Nueva York, Harcourt, Brance, 1958, cap. 12.

Dewey, John, *Art as Experience*, Nueva York, Minton, Balch, 1934. Especialmente, cap. 14.

Mill John Stuart, *Thoughts on Poetry and Its Variations*, en Mill, J. S., *Dissertations and Discussions*, Boston, Spencer, 1865.

Shelley, Percy Bysshe, *A Defence of Poesy*. Muchas ediciones.

Stolnitz, Jerome, *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*, Boston, Houghton Mifflin, 1960, cap. 13.

Zink, Sidney, *The Moral Efect of Art*, en Vivas, Eliseo y Murray Krieger, *The Problems of Aesthetics*, Nueva York, Rinehart, 1953, páginas 545-561.

Moral y Religión

Huxley, Thomas H., *Agnosticism and Christianity* (1889), en Huxley, T. H., *Selections from the Essays of T. H. Huxley*, a cargo de Alburey Castell, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1948, páginas 91-105.

Lewis, C. S., *The Abolition of Man*, Nueva York, Macmillan, 1947.

Mill, John Stuart, *The Utility of Religion* (1874), en Mill, J. S., *The Nature and Utility of Religion*, Nueva York, Liberal Arts Press, 1958, págs. 45-80.

Mortimer, Robert Cecil, *Christian Ethics*, Nueva York, Rinehart, 1950.

Niebuhr, Reinhold, *And Interpretation of Christian Ethics*, Nueva York, Harper, 1935 (Meridian Books).

Paine, Thomas, *The Age of Reason*. Muchas ediciones.

Rashdall, Hastings, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1924, 2 vols., vol. 1, lib. 3, cap. 2.

Russell, Bertrand, *Will Religious Faith Solve Our Troubles?*, en B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, Nueva York, Simon and Schuster, 1954.

La ética del deber

El concepto fundamental del utilitarismo es que el bien intrínseco y la justicia de un acto están determinados por la medida en que llevan a un máximo bien intrínseco. Por consiguiente, es *teleológico*, es decir, afirma que la justicia de un acto depende por entero de sus consecuencias.

En la ética de Emmanuel Kant (1724-1804) el concepto fundamental es el de deber y obligación. Según Kant, la justicia de un acto no depende de las consecuencias que tiene, sino de su propia intrínseca naturaleza. Por tanto, su ética es *formalista;* una ética formalista es aquella en la cual la justicia de un acto no depende (al menos, no por completo —y en la concepción de Kant no depende en absoluto—) de sus consecuencias actuales o probables, o propuestas.

14. LA TEORÍA KANTIANA DE LA BONDAD MORAL

Antes de considerar la teoría de la obligación de Kant será conveniente que estudiemos brevemente su concepción de la bondad. Kant no emplea las palabras «bien intrínseco» y «bien instrumental», sino que habla de lo que es bueno *sin calificación especial.* Según Kant, la felicidad no es buena sin calificación. La felicidad —como declaró Aristóteles y negó Platón— depende parcialmente de circunstancias que en gran medida están fuera de nuestro control: un aspecto físico agradable, una inteligencia, un ambiente familiar agradable, un punto de buena suerte. Una persona puede ser feliz y no merecerlo, como puede merecer

la felicidad y no conseguirla. Kant dice que la única cosa que produce más repulsión que contemplar a alguien disfrutando de la felicidad que no merece es ver a alguien privado de la felicidad que merece. La felicidad es buena solamente cuando es recompensa a la virtud, y en un mundo perfecto el grado de felicidad de cada persona estaría en relación exacta con su virtud. Dado que la felicidad que no acompaña a la virtud no es buena, la felicidad no puede ser buena sin calificación.

¿Qué otras cosas son buenas? Kant menciona «la moderación en los afectos y pasiones, el control de sí mismo, y la tranquila deliberación» como cualidades humanas admirables [1]. Y, sin embargo, tampoco ellas son buenas sin calificación. En algunas ocasiones pueden ser totalmente malas. La serenidad del malvado dotado de gran control de sí mismo cuando planea su crimen le hace más aborrecible de lo que hubiera sido sin esas cualidades. Todos los otros rasgos de carácter pueden tener un efecto similar. El valor es una hermosa cualidad, pero el mundo hubiera vivido mejor de haber existido menos nazis valientes. La lealtad es admirable, pero no la lealtad a una mala causa. La caridad es admirable, pero no si asume la forma de donativo al Ku-Klux-Klan.

La única cosa que es buena sin calificación es la que Kant llama la *buena voluntad.*

> La buena voluntad no es buena por su aptitud para alcanzar un fin propuesto, sino, simplemente, en virtud de la volición: esto es, es buena en sí misma, y, considerada en sí misma, es digna de ser estimada mucho más que todo aquello que podemos obtener gracias a ella [2].

Pero si la buena voluntad, independientemente de sus consecuencias, es buena de un modo no cualificado, es muy importante saber exactamente en qué consiste una buena voluntad. Cuando Kant emplea el término no quiere significar lo que nosotros muy a menudo entendemos en la conversación diaria, a saber, las *buenas intenciones.* «El infierno está lleno de gentes bien intencionadas.» Kant estaba en lo cierto en esto. Personas que intentan hacer su deber y no lo hacen nunca, llenos de sentimientos ama-

---

[1] E. Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals,* parte I, página 11.

[2] *Ibíd.,* pág. 10.

bles pero que nunca llevan a la práctica sus buenas intenciones, no son precisamente las que Kant tiene presentes. Ni tampoco consiste la buena voluntad simplemente en una hosca determinación o en una actitud moralista a lo «soy más santo que tú». Para Kant, una buena voluntad no es «un mero deseo, sino el resumen de todos los medios a nuestro alcance» [3] para hacer el acto que constituye nuestro deber. Y tampoco importan las consecuencias de la acción, porque, en una gran medida, quedan fuera de nuestro control: solamente la buena voluntad (tal como Kant la ha definido) que lleva a la acción tiene un valor no cualificado.

> Incluso aunque se diera el caso de que —debido a una particular ingratitud de la fortuna, o a la mezquina provisión de una Naturaleza madrastra— esta voluntad careciera totalmente de poder para realizar su propósito, incluso si con sus mayores esfuerzos no pudiera conseguir nada y solamente quedara reducida a ser una buena voluntad... seguiría brillando como una joya, por su propia luz, como una cosa que tiene en sí misma su total labor. Su utilidad o inutilidad no pueden añadir ni quitar nada a su valor [4]».

Tenemos ahora que ser más concretos. Estudiaremos, en primer lugar, la buena voluntad en relación con los motivos del deber, porque en eso estriba la doctrina de Kant de la bondad moral; consideraremos después la buena voluntad en relación con la noción de razón, porque en ello estriba la doctrina de Kant de la obligación.

Kant dice que un agente es *moralmente* bueno con respecto a un acto determinado si realiza ese acto exclusivamente «por deber». Pero aquí tenemos que hacer inmediatamente una distinción. Hacer algo por deber es una cosa; y hacerlo meramente *de acuerdo con* el deber es otra. Supongamos que jugamos al ajedrez con otra persona y que, en el momento en que estamos preparando nuestra próxima jugada, llega un niño, coge una de las piezas y la coloca en otra casilla del tablero. Supongamos también que este movimiento que ha hecho el niño está de acuerdo con las reglas del juego: se trata de un movimiento permitido, aunque quizá no sea muy eficaz. Y, sin embargo, el movimiento —aunque

---

[3] *Ibíd.*, pág. 11.

[4] *Ibíd.*, pág. 11.

esté de acuerdo con las reglas del ajedrez— no se ha debido a un conocimiento de las reglas del juego. El niño no sabía cuáles son los movimientos permitidos porque no tiene una concepción de las reglas de juego. Apliquemos este ejemplo al campo moral. Supongamos que nuestro deber consista en ser benévolo para con los demás, y ayudarles cuando estén necesitados. Y supongamos también que somos, por naturaleza, amables y benevolentes, que sufrimos constantemente al ver que los que nos rodean son infelices y padecen necesidades. Por consiguiente, les ayudamos, no podemos ser felices a menos que ellos lo sean. Al satisfacerlos a ellos nos satisfacemos también a nosotros mismos. No ayudamos a los demás porque es nuestro deber —y ni siquiera pensamos en el deber— : les ayudamos simplemente porque nos apetece, porque eso nos hace sentirnos buenos. Si no fuera así no les ayudaríamos.

Kant seguiría diciendo que tales acciones pueden ser justas (discutiremos esto en breve), pero no son moralmente buenas, o, dicho más exactamente, *nosotros* no somos moralmente buenos con respecto a esos actos, y no nos podemos atribuir ningún mérito moral por haberlos hecho. No es mérito nuestro sentirnos inclinados benévolamente a ayudar a los vecinos por temperamento. Nos estamos limitando a hacer «lo que nos sale naturalmente» —y si algo del todo diferente nos «saliera de dentro» lo haríamos igualmente. Ayudaremos a los demás sólo mientras nos agrade hacerlo, y cuando deje de agradarnos no nos sentiremos movidos a ayudarles por consideraciones de deber. La conducta del beneficente puede ser justa, pero —en las circunstancias anteriormente descritas— ello no le conferirá ninguna bondad moral (virtud). Lo que hacemos *está de acuerdo* con el deber, pero no lo hacemos por deber; esto es, no lo hacemos *porque* sea nuestro deber, sino por una razón diferente. En verdad, no hemos actuado por deber, sino por inclinación.

A veces coincidirá nuestro deber con lo que nos sentimos inclinados a hacer. Por ejemplo, Kant dice que es deber nuestro conservar nuestras propias vidas y que sería injusto suicidarse simplemente para rehuir el deber o porque estemos cansados de vivir. Ahora bien, la mayoría de la gente se siente inclinada a conservar su propia vida en cualquier caso, y, por consiguiente, no hay ningún mérito especial en los actos de propia conservación. En tal situación, el deber y la inclinación nos empujan en

la misma dirección, y no es necesario que tengamos el sentido del deber para que hagamos la cosa justa. Pero existen otras situaciones —indudablemente, más frecuentes— en las cuales el deber y la inclinación entran en conflicto. Imaginemos que nuestro deber sea cumplir una promesa determinada que hicimos pero que no deseamos cumplir; nuestra inclinación será la de olvidar la promesa, especialmente cuando —si la cumplimos— vamos a tener que soportar considerables molestias. He aquí un *test* para ver si estamos actuando por deber o por inclinación: si de todas maneras cumplimos la promesa, a pesar de nuestra inclinación opuesta, y simplemente porque es nuestro deber actuar así, estaremos obrando por deber y nuestra acción tendrá un mérito moral; pero si olvidamos la promesa estamos actuando, evidentemente, por inclinación. Las situaciones más característicamente morales son como ésta: el deber nos empuja en un sentido y la inclinación en otro, y el *test* de nuestro carácter moral consistirá en determinar si somos lo bastante fuertes como para cumplir con el deber a pesar de nuestra fuerte inclinación en sentido opuesto.

La descripción que nos presenta Kant parece bastante clara cuando el deber y la inclinación nos empujan en direcciones opuestas. Pero cuando la inclinación y el deber nos empujan en la *misma* dirección ¿tendremos que afirmar que actuamos siempre por inclinación y nunca por deber? No parece que exista ninguna necesidad de mantener ese punto de vista. Es posible que actuemos a veces por deber incluso aunque estemos ya inclinados a realizar el acto: por ejemplo, nuestro deber es no robar dinero a nuestros amigos, pero la mayoría no se siente deseosa de actuar así de ningún modo, aunque quizá nos podamos sentir inclinados a robar a los extraños. Normalmente no necesitamos que un sentido del deber apoye nuestras inclinaciones en situaciones semejantes. Incluso en este caso, es *posible* que actuemos por deber —sólo que es difícil saber en estas situaciones si estamos actuando por deber o no—. Un *test* pudiera ser éste: *si* nuestra inclinación fuera la opuesta, ¿seguiríamos realizando el acto por considerarlo nuestro deber? Evidentemente, la dificultad está en que este *test* no puede ser llevado a la práctica porque, en esta situación, el deber y la obligación *nos* mueven en la misma dirección. Todo lo que podríamos hacer en esta situación sería preguntarnos: «*Si* en este momento mis inclinaciones cambiaran radicalmente, ¿se-

guiría absteniéndome de robar porque es mi deber abstenerme de ello?», y ser entonces lo más honrados que fuera posible con nosotros mismos en el momento de contestar la pregunta. Incluso en este caso se llegaría inevitablemente a una racionalización, y fácilmente nos convenceríamos a nosotros mismos de que en cualquier caso *deberíamos* actuar por deber, actuemos así o no en la realidad. Estos *test* introspectivos son siempre peligrosos y nada concluyentes; es facilísimo decir que estamos haciendo algo porque es nuestro deber, cuando, en realidad, nos sentimos inclinados a hacerlo en cualquier caso y estamos (consciente o inconscientemente) camuflando nuestras inclinaciones con toda esta charla sobre el deber, a fin de hacer que el acto aparezca como más respetable. En cualquier caso, no es contradictorio decir que estamos actuando por deber, incluso cuando nuestras inclinaciones naturales nos empujen en la misma dirección que el deber. Pero, evidentemente, muchas afirmaciones que no contienen contradicción alguna pueden ser perfectamente falsas.

Ahora bien, aun después de haber aclarado esta cuestión, muchos lectores de Kant han formulado una objección a la formulación kantiana de la bondad moral: «¿Cómo? —preguntan—. ¿De modo que no hay ningún mérito moral vinculado a un acto si éste se hace por inclinación? ¿Quiere decirse que, si nos sentimos *inclinados* a hacer algo, no nos merecemos ningún aplauso moral por haberlo hecho, pero que, si no estamos inclinados a hacerlo y tenemos que luchar contra nuestras inclinaciones en cada momento del camino, entonces y solamente entonces será nuestro acto moralmente bueno?». La objeción no es exactamente apropiada así formulada porque —como acabamos de ver— el mero hecho de que nos sintamos inclinados a hacer algo no demuestra que lo estemos haciendo por deber. «Sin embargo —insistirán los objetores—, parece extraño que haya que atribuir un crédito moral a los actos que se hacen por deber, sin que las inclinaciones cuenten para nada. Supongamos que en un principio no deseemos abstenernos de robar pero que, merced a una autodisciplina gradual, desarrollemos hábitos de autocontrol hasta que, finalmente, lo que originariamente hicimos por deber se convierta para nosotros en 'una segunda naturaleza'. Ya no sentimos tentaciones de robar y no nos queda ninguna inclinación para ello. ¡Indudablemente que ese cambio en la motivación no quiere

significar que nuestra acción (al abstenernos) no sea moralmente buena! Antes por el contrario, ¿no será moralmente *mejor* no tener que atravesar un paroxismo de tentaciones, dudas y conflictos cada vez que nos decidamos a no robar? ¿Es realmente cierto que abstenerse de robar es moralmente bueno cuando sentimos fuertes tentaciones de robar, pero no es moralmente bueno cuando no tenemos tentaciones semejantes?»

Esta es, en verdad, una objeción que los moralistas —desde Aristóteles a Dewey— han formulado siempre. Esos moralistas han mantenido que, cuando nos sentimos movidos a hacer algo únicamente por sentido del deber, no hemos alcanzado todavía la madurez moral; esta madurez se demuestra mucho mejor cuando no nos sentimos tentados a realizar el acto prohibido, cuando actuar justamente se ha convertido en parte de nuestra naturaleza hasta el punto de que ya ni siquiera *tenemos que pensar* en el deber: cumplir con el deber se ha convertido en «hacer lo que espontáneamente nos brota de dentro». Si pudiéramos alcanzar este estado en todos los aspectos de nuestras vidas morales, los términos «actuar por deber» desaparecerían de nuestro vocabulario moral.

Llegados a este punto, el utilitario añadiría algo. Según él —recordemos lo dicho anteriormente (pág. 323)— las motivaciones moralmente buenas son las que con más probabilidad llevan a actos justos. El utilitario afirma: «Si realizamos actos justos por inclinación —si el hecho de realizarlos es o se convierte en «hacer lo que espontáneamente nos brota»— estaremos cada vez más regular y firmemente en condiciones de realizar lo que es justo que cuando lo realizamos por deber».

1) En la mayoría de la gente, por lo menos, el sentido del deber opera a sacudidas. La mayoría de la gente que actúa por deber lo hace así solamente de cuando en cuando, y durante el resto del tiempo sus inclinaciones les desvían en otro sentido. Hay que estar constantemente empujando y estimulando el sentido del deber; comparada con la influencia del deber,

> ... la inclinación natural del hombre opera incesantemente sobre él; está permanentemente presente en su mente, y se interfiere con todas las concepciones y consideraciones... La experiencia nos enseña que es cierto que el más diminuto grano de honestidad natural y de benevolencia tiene más efecto sobre la conducta de los hombres que las más

pomposas concepciones sugeridas por las teorías teológicas y por los sistemas [5].

2) «Más aún: es fatalmente fácil racionalizar en cuestiones de deber; 'Mi deber es procurar que te castiguen' o 'Mi deber es cantarle las verdades para que no moleste más a nadie'. La gente que está constantemente hablando de su deber es sospechosa de un modo o de otro: si realmente fueran individuos maduros moralmente, harían sencillamente lo que el deber les requiere por inclinación (inclinación moldeada y desarrollada por el hábito y por la autodisciplina en los primeros años de la vida) y no presentarían, cada vez que tuvieran que actuar, todas las decisiones ante el Tribunal del Deber. ¿Ante quién sentiríamos un mayor temor: ante un vecino que no tenía ninguna inclinación a quemar nuestra casa y que, por consiguiente, nunca se ha preocupado de cosas semejantes, o ante un vecino que deseaba ardientemente robarnos o quemar nuestra casa en nuestra ausencia, pero que solamente se abstenía de actuar así por un sentido todavía más fuerte del deber? Evidentemente, temeríamos más al último porque sospecharíamos que, más tarde o más temprano, sus inclinaciones podrían más que su parte buena, y terminaría haciendo lo que se proponía hacer, camuflando quizá ese acto con alguna racionalización elaborada; mientras que la primera persona no se siente inclinada a hacer daño. Esto tiende a probar que —como dato empírico— la inclinación es un mejor resorte para la acción que el que supone el sentido del deber; la gente que se siente inclinada a realizar actos justos en cualquier caso es, probablemente, más de fiar ('la inclinación natural de hombre opera incesantemente sobre él') que las personas que no se sienten inclinadas a realizar actos justos, pero que los realizan por sentido del deber. Sin embargo, el sentido del deber intervendría como accesorio valioso en aquellos casos en los que las acciones de una persona estuvieran dirigidas a realizar actos injustos: como su inclinación no le disuadiría de hacer lo injusto, su sentido del deber tendría que contenerle del mejor modo posible.»

---

[5] DAVID HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, editado por Norman Kemp Smith, 2.ª ed., (Nueva York, Social Sciences, 1948), parte 12, pág. 221.

No obstante, el kantiano no carece de defensa en este punto. 1) «En primer lugar —afirmaría el kantiano—, el acto realizado por inclinación no es necesariamente injusto; la justicia e injusticia no se ven afectadas porque el acto se haga por inclinación o no. Unicamente dependen de una cualidad del acto que todavía tenemos que considerar. Más aún: 2) Aquello que nos sentimos inclinados a hacer es, en grandísima medida, función de cuál sea la clase de temperamento que tengamos: depende de que seamos naturalmente afectuosos y sociales o naturalmente fríos y poco simpáticos. A su vez, nuestro temperamento depende enormemente de la clase de infancia que hayamos tenido: de cuáles fueron nuestras relaciones con nuestros padres, de la clase de influencia a la que estuvimos entonces sometidos; y sobre estas circunstancias no tenemos prácticamente ningún control. ¿Por qué habremos de merecer ningún crédito por nuestro temperamento? Si no supone nada en contra nuestra el hecho de que tengamos un temperamento y un carácter que no se prestan fácilmente a realizar buenas acciones —de modo que tenemos que estar constantemente venciendo tentaciones a fin de obrar justamente— por el mismo motivo no supone nada a nuestro favor el hecho de que hayamos tenido una infancia sonriente y nos podamos sentir felices y seguros en la edad adulta y podamos, por consiguiente, ser desenvueltos y sociables, y ayudar a la gente sin envidiar su felicidad.»

Los enemigos de la ética kantiana podrán replicar a esto: «Admitamos que no se pueda atribuir justamente ningún mérito por aquello que no podemos evitar, y admitamos que *existe* una cosa llamada temperamento natural que viene moldeada por las fuerzas de la infancia; a pesar de ello, la mayor parte de nuestro carácter adulto, la parte de la que brotan nuestras acciones, está también afectada por nuestro desarrollo *posterior* durante los años de nuestro 'uso de razón'. Está influida por la autodisciplina que hayamos desarrollado, por los sufrimientos que hayamos aceptado a fin de inculcar en nosotros mismos buenas pautas y buenos hábitos; y estas cosas *están* —en una medida muy grande— dentro de nuestro control. ¿No prescindió Kant de ese desarrollo cuando dijo que la naturaleza de nuestras inclinaciones es, en gran medida, una cuestión del temperamento que tenemos

y que, por consiguiente, no merecemos ni alabanza ni censura por ello?».

No podremos dilucidar totalmente esta cuestión antes de haber explorado los conceptos de libre albedrío, mérito y responsabilidad moral en el capítulo décimo. Sin embargo, se pueden considerar dos cuestiones en el contexto específico de la ética de Kant:

1. «Toda esta concepción de nuestra naturaleza moral, como si estuviera dividida entre el deber por un lado y la inclinación por otro, ¿no está más bien supersimplificada, anticuada y quizá sencillamente equivocada?», podría preguntarse otro contradictor. «Después de todo, ¿actuar por deber no es acaso actuar por *otra* inclinación, a saber, la inclinación de cumplir con el propio deber? Mucha gente tiene una inclinación muy fuerte hacia el deber: ¿y no podrá desarrollarse esta inclinación más todavía? ¿Por qué describir la situación según esa moda anticuada de presentar al deber, por un lado, y a la inclinación, por el otro? ¿Por qué no describir el deber más bien como una inclinación entre otras muchas, inclinación que podemos fortalecer?»

Pero esta objeción tampoco sorprenderá indefenso a nuestro kantiano. 1) «En primer lugar —podrá decir—, ¿qué es esa interpretación, sino otro modo de decir lo mismo? Nos estamos refiriendo a la misma experiencia moral y al mismo conflicto moral, ya elijamos (con Kant) calificarlo de conflicto entre deber y deseo, o ya (como el contradictor) prefiramos llamarlo conflicto entre el deseo de realizar nuestro deber y otros deseos. En uno u otro caso, Kant diría que el que merece crédito moral es el primer miembro del par —si triunfa— y no el segundo; de modo que la distinción sigue en pie. 2) En segundo lugar, ¿no es preferible la terminología kantiana, en el sentido de explicar el hecho de la experiencia moral de un modo más natural? Cuando cumplimos con nuestro deber, especialmente cuando resulta muy difícil, ¿no está nuestra acción respondiendo a otro empuje (un empuje más 'elevado') en contra de la principal tendencia de nuestros deseos e inclinaciones? Decir que el empuje del deber no es más que otra inclinación es colocarle en la misma categoría que los restantes, cuando es notoria y evidentemente diferente. 3) En tercer lugar —añadiría el kantiano—, ¿no es cierto que a veces triunfa el 'empuje del deber' incluso cuando el deseo de

cumplir nuestro deber no es muy fuerte? Podría replicarse, por supuesto, que si el deber triunfa, su victoria demuestra automáticamente que el deseo de cumplir con este deber era el deseo más fuerte porque de otro modo no hubiera triunfado. Esta conclusión es verdadera en un sentido: esto es, si definimos al deseo más fuerte como 'aquel que acaba por triunfar. Recuérdese nuestro análisis del egoísmo sicológico (págs. 210-230). Ahora bien, si se define así el deseo, toda la cuestión se convierte en una tautología. Si no zanjamos la cuestión de antemano recurriendo a una definición, tendrás que admitir que existen casos de conflicto moral en los cuales triunfa el deber, incluso aunque nuestros deseos de cumplir con el deber no sean particularmente fuertes. Así pues, es preferible afirmar que el deber acabó por vencer a la inclinación. ¿No es ésta una afirmación más ajustada a los datos de la experiencia moral? ¿No existe a menudo una guerra dentro de nosotros entre el deseo o la inclinación y el deber, guerra que a veces gana el deber a pesar de nuestros deseos? Si esto es así, será 'coger un camino *a priori*' afirmar que, simplemente porque triunfó el deber, nuestro deseo de cumplir con este deber tiene que haber sido el deseo más fuerte».

2. Un acto —o un agente que realiza el acto— es moralmente bueno cuando se hace el acto *por* deber. El hecho de que el acto esté también *de acuerdo con el deber* no hace que el acto sea moralmente digno; solamente hace que el acto sea justo. Ahora bien, el contradictor propone una segunda pregunta: «¿A fin de hacerlo por *deber* tendrá el acto que estar *de acuerdo* con el deber? Si es verdad que se ha hecho por motivos de deber (hecho por la convicción de que se trata de nuestro deber), ¿será también necesario que el acto *fuera realmente* nuestro deber?».

Esta pregunta nos lleva a una cuestión moral en la cual muy fácilmente podríamos descarriarnos en ambas direcciones. Recordemos primero (pág. 321) aquel caso del miembro de un grupo religioso que se negó a consentir las transfusiones de sangre necesarias para que su hijo siguiera viviendo, o recordemos a los padres de la Antigüedad, que, con lágrimas y angustia, sacrificaban a sus primogénitos al dios Moloch, en la esperanza de que gracias a ello se aplacaría su ira. Nosotros podemos sentir un máximo horror ante esos gestos. Estamos completamente seguros de que lo que hicieron no era justo; ahora bien, ¿no tendremos

también que admirarlos por haber tenido un carácter tan fuerte, hasta el punto de que se atenían a su convicción del deber, incluso cuando todo impulso humano y todas sus inclinaciones les llevaban a salvar a su hijo? Estamos en la situación de desear condenar su acto a la vez que los admiramos por ser tan fieles a aquello que les parecía ser su deber, por muy desastroso que pudiera resultar para su bienestar personal.

¿Qué dirían los utilitarios de esta situación? Recordando la ideología presentada en las páginas 318-321, podemos decir que un utilitario se expresaría así: «1) Según toda probabilidad, el acto no era *objetivamente* justo, porque, según toda probabilidad, no tuvo las mejores consecuencias. Produjo, en verdad, la consecuencia lamentable de morir el niño y de infligir a los padres una aflicción que durará toda la vida. Más aún: 2) Incluso antes de que fuera realizado el acto podríamos haber dicho que no era *subjetivamente* justo porque *probablemente* no iba a tener las mejores consecuencias, y esta probabilidad podía determinarse de antemano. (Por supuesto, *si* existe alguna razón empírica para creer —como lo creían algunas religiones— que la cólera divina descenderá sobre todo el pueblo si no se realiza esa acción, entonces el acto no era injusto, ni objetiva ni subjetivamente, sino que era justo: produjo la mala consecuencia de morir el niño y de causar dolor a sus padres, pero eso estaba sobradamente compensado por la calamidad que se había evitado para todo el pueblo.) 3) Por lo que se refiere al motivo, suponiendo que el acto se hiciera estrictamente por deber, en el sentido kantiano, el motivo era, en cierto modo, menos susceptible de producir actos justos regularmente que lo eran las buenas inclinaciones».

¿Qué diría Kant de los motivos? Como hemos visto, Kant afirma que el único motivo bueno es el deber: realizar algo *porque* es nuestro deber; en otras palabras, eso que los moralistas han llamado «consciencia». Es posible que el acto haya sido injusto objetiva y subjetivamente, pero seguirá siendo moralmente bueno o meritorio por haber sido hecho por deber. Llegamos ahora al meollo de la cuestión: ¿Qué preferiríamos: un acto justo hecho por inclinación o un acto injusto hecho por deber?

Kant no es nada claro sobre este punto. Pero quizá baste con señalar que esta cuestión no podría nunca presentarse al agente

en el momento de actuar. No podemos nunca preguntarnos: «¿Debería yo cumplir con mi deber o con lo que *yo creo* que es mi deber?». Podemos deliberar cuidadosamente sobre este problema (cuál es nuestro deber) y se nos podrá acusar de haber actuado precipitadamente si no deliberamos sobre ello; pero, una vez que lo hayamos decidido, solamente podremos hacer lo que —según nuestro mejor conocimiento y creencia— constituye nuestro deber. Yo no puedo decir: «El acto A es justo porque es mi deber, pero el acto B es moralmente bueno porque *yo creo* que es mi deber». En cuanto yo digo y entiendo que el acto A es mi deber, está claro que, por esta misma afirmación, estoy dando a entender que *yo creo* que el acto A es mi deber. Si no lo creyera no podría, sinceramente, decirlo así; si el acto A es mi deber no puedo cambiar de opinión y decir que otra cosa diferente —el acto B— es lo que *yo creo* es mi deber. Decir sinceramente que algo es mi deber es ya comprometerme a decir que yo creo que lo es. Por consiguiente, en el momento de la acción ese conflicto no puede surgir ante mí. Sólo puede surgir en un contexto diferente: para una persona que esté juzgando mi acto, o para mí mismo cuando lo juzgue más tarde; entonces y solamente entonces podré preguntarme: «Yo hice lo que hice por el convencimiento de que era mi deber; pero, ¿era mi deber?». (Qué querría decir: «¿Estoy *haciendo* este acto por la convicción de que es mi deber, y, sin embargo, no estoy convencido de *que sea* mi deber?».)

Según por lo menos un escritor contemporáneo, este conflicto surge por no saber distinguir entre varias cuestiones diferentes. La pregunta «¿Debe una persona cumplir con su deber o con lo que él sinceramente cree que es su deber?» es una pregunta que...

... solamente puede sumirnos en la perplejidad porque tenemos una concepción confusa de su sentido. En cuanto nos aclaremos a nosotros mismos las varias cosas que ello puede significar desaparecerá el problema. Si queremos decir: 1) «¿Lo que hace que algo sea nuestro deber es el hecho de pensar que, en efecto, es nuestro deber?», la respuesta es obvia: «No». Si queremos decir: 2) «¿Realiza el hombre moral aquello que después de cuidadosa consideración le parece que es lo que él tendría que hacer?», la respuesta es, evidentemente: «Sí». Si significa: 3) «Una persona que ha discurrido lo que debería hacer lo más

cuidadosa y concienzudamente posible ¿debería ser censurada por haber llegado a esas conclusiones?», la respuesta es claramente: «No». Si significa: 4) «¿Hay que reprender a un hombre por haber hecho lo que él pensaba que tenía que hacer?», evidentemente, la respuesta será: «Sí, a veces, porque es posible que él haya fallado en su labor teórica (en su tarea de determinar —con cuidado, con imparcialidad y con independencia de toda racionalización —en qué estribaba su deber) [6].

EJERCICIOS

1. ¿Cree usted que la crítica siguiente está justificada? ¿Por qué?: «Kant afirma que solamente la buena voluntad es buena sin cualificación, e intenta demostrar que ninguna otra cosa lo es, porque la felicidad no merecida es mala, la serenidad del malvado es mala, el valor de los ejércitos invasores es malo. Ahora bien, según este mismo criterio, se puede demostrar también que una buena voluntad no es buena sin cualificación. Consideremos a una persona que actuara con completa ignorancia y superstición, pero con una extrema entrega al deber: todos los días azota a sus hijos, no por inclinación, sino totalmente por deber (a mí me duele más que a usted, pero si no se les castiga se les echa a perder); persigue a las minorías porque cree que actuar así es un deber sagrado; se opone a la idea de un mundo en paz porque está convencido de que el mundo es demasiado pequeño para mantener a la vez a los americanos protestantes y blancos, y a la demás gente, y preferiría la guerra nuclear. Intentamos convencerle de los errores de estas convicciones suyas, pero se aferra firmemente a lo que le parece que es su deber, y nos llama instrumentos perversos del demonio porque intentamos socavar sus convicciones morales. Por mucho que intentemos razonar con él no aceptará nunca un compromiso porque afirma que el compromiso supone apaciguamiento y que todo el que apacigua está ya aliado con el demonio: el deber exige que él se mantenga sólidamente en sus principios. El actúa sobriamente, severamente, perfectamente en serio y siempre inspirado por el deber. ¡Indudablemente, una situación semejante no es buena sin cualificaciones!».

2. Considere los siguientes ejemplos a la luz del concepto de «acción consciente» (actuar por deber).

a) Cuando él ha decidido que algo es justo lo emprende con firmeza y nunca se desviará ni torcerá; no podrán sobornarle, ni llegará nunca a un compromiso con nadie, ni nada podrá doblegarle. Ni con amenazas ni con torturas se conseguiría de él que revelara algo si creyera que revelarlo era injusto. Esta es la clase de hombre que yo admiro: el que

---

[6] KURT BAIER, *The Moral Point of Vien*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958, págs. 146-147. Reproducido con autorización del editor.

actúa según los principios y que nunca comprometerá esos principios.

Y: Pero supongamos que sus principios sean todos injustos.

X: Mala suerte; pero ello no cambiaría en nada mi admiración.

b) Un muchacho joven se opone rotundamente al consumo de bebidas alcohólicas, basándose en argumentos morales. Pero se traslada de su pueblo a la capital y aspira a una posición en Madison Avenue y alterna con mucha gente que bebe fuerte y que constantemente le está ofreciendo bebidas. A fin de evitar situaciones penosas dice a la gente que tiene una úlcera y que por eso el médico le ha prohibido que beba alcohol.

c) X: Yo no deseo tener trato con personas que actúan según sus deseos o inclinaciones, yo quiero que actúen según los principios. Entonces, cuando sepa cuáles son sus principios tendré un criterio más solvente sobre su conducta.

Y: Quizá, pero me parece que no hay nada más sospechoso que ser «hombres de principios». Esos tales son personas probas que se enorgullecen de cumplir siempre con su deber. Siempre quieren hacer lo que desean hacer y lo bautizan «deber». Se engañan a sí mismos —consciente o inconscientemente— al pensar que algo constituye su deber, e intentarán que te tragues *sus* condiciones y que actúes según sus cánones de deber. Si no lo haces te expulsarán de su seno y se vengarán de ti sin piedad. Como están convencidos de que tienen un aval moral para sus acciones, y de que la justicia les respalda, pueden recrearse en cualquier agresión sin sentir culpa alguna. No; francamente, yo prefiero que un hombre siga en todos los momentos sus inclinaciones, en particular si se trata de inclinaciones benévolas, antes que tener que relacionarme con «hombres de principios».

X: ¿Preferirías a ese otro amigo que actúa según sus inclinaciones —y que te dejaría abandonado en un conflicto porque «no me apetece ahora ayudarte»?—. Recuerda que, si actúa según los principios, te ayudará incluso si ello supone un sacrificio personal; en cambio, «tu hombre de inclinaciones» no hará esto. En su caso, todo dependerá de cuáles sean sus inclinaciones.

Y: No. El «hombre de principios» querrá siempre amañar o interpretar sus principios de modo que pueda seguir haciendo lo que desea. Los recortará y enmendará, y establecerá excepciones diciendo: «El caso actual es único en tanto en cuanto...»; o bien: «En estas circunstancias creo que es mi deber seguir los consejos de mi mujer y...». Esos hombres «se revisten con la coraza de Dios» y nos hacen tragar sus convicciones egocéntricas.

d) «¿Por qué valoras la consciencia? Consideremos a los miembros de la Junta de Enseñanza: todos ellos aptos, respetables, temerosos de Dios, conscientes. Pero no tienen ni idea de cuáles son las cualidades que deben tener los maestros de sus niños y no tienen ninguna perspicacia para juzgar los candidatos. La consecuencia de ellos es que rechazan a muchos candidatos que podían ser maestros excelentes y en

lugar de ello contratan a personas de la raza 'apropiadas' y de la religión y posición social adecuadas, que son necios rematados y mediocridades, y que matarán cualquier interés o curiosidad intelectual que los niños puedan tener. La pérdida para estos niños será incalculable, pero los miembros de la Junta de Enseñanza de esa escuela no son, en obsoluto, conscientes de ello y seguirán ingnorándolo hasta sus muy dignas y adecuadas muertes. El que una persona sea consciente o no no nos dice gran cosa sobre su carácter moral; lo que importa es saber *en relación con qué* es consciente.»

e) «Aunque *fueras* por el mundo salvando vidas humanas y haciendo cosas así, ¿cómo sabrías si lo hiciste porque realmente *debías* salvar vidas humanas o si lo hiciste porque *realmente* lo que querías hacer era convertirte en un abogado prestigioso al que todo el mundo palmotee en la espalda y congratule en el tribunal —una vez acabado el maldito juicio—, rodeado de abogados y de toda esa gente...? ¿Cómo sabrías que no estabas resultando simplemente un truquista? Esa es la cuestión: no lo sabrías» (J. D. SALINGER, *The Catcher in the Rye* [Nueva York, Signet Books], pág. 155).

f) «Si deseas salvar lo que te queda de tu dignidad, no califiques a tus mejores acciones de 'sacrificios'. Esa palabra te presenta como inmoral. Si una mujer compra comida para su niño hambriento, en vez de comprarse un sombrero, *no* es un sacrificio: valora al niño más que al sombrero; pero será un beneficio para esas mujeres cuyo valor superior es el sombrero, mujeres que preferirían que su hijo muriera de hambre, y que solamente le dan de comer por un sentido del deber» (De *Atlas Shrugged*, de Ayn Rand, Copyright, 1957, by Ayn Rand. Reproducido con autorización de Random House, Inc., pág. 1.029).

3. Independientemente de que esté usted de acuerdo o no con Kant sobre la consciencia como índice del valor moral, ¿se sentiría usted inclinado a afirmar que hay que conceder un *aplauso moral* a la persona para la cual (aparte de que el deber fuera o no su único motivo) el acto era el más *difícil de realizar?* Imagine usted dos personas, cada una de las cuales realiza una labor igualmente valiosa; pero para la segunda persona fue mucho más difícil realizarla que para la primera, a la que le resultó relativamente fácil (cfr. E. L. BEARDSLEY, *Philosophical Review*, volumen 66, núm. 3, julio de 1957, págs. 304-328).

(La bibliografía está al final del capítulo.)

15. La teoría kantiana de la obligación

Kant ha dicho que el hombre virtuoso actúa por deber. Ahora bien, ¿cuáles son las acciones que prescribe el deber? Contestar a esta pregunta es describir la teoría kantiana de la obligación.

Kant dice que la buena voluntad es una buena voluntad racional, que actúa según la razón. El hombre —a diferencia de los demás animales— es un ser *racional;* y la ley moral —sea lo que sea— será aquella que se aplique por igual a todos los seres racionales. El fin propio del hombre es el desarrollo de su naturaleza racional y no el cultivo de su felicidad y la excitación de sus sentidos. Si nuestro propósito en la vida fuera alcanzar la felicidad, dice Kant,

> ... entonces la Naturaleza hubiera hecho un mal arreglo al decidir que fuera la razón de la criatura la encargada de esta finalidad. Porque todas las acciones que la criatura tiene que realizar para llegar a este propósito —y la regla entera de su conducta —se verían mucho más seguramente dirigida por el instinto, y, por ello, se alcanzaría ese fin con mucha mayor certeza que con la razón [7].

Así pues, alcanzar la felicidad no constituye la meta de la vida humana; si la constituyera no hubiera sido necesario dotar al hombre de la facultad del raciocinio.

Un hombre bueno actúa de acuerdo con la razón; ahora bien, ¿en qué consiste exactamente actuar de acuerdo con la razón? El término «razón» es extremadamente resbaladizo (págs. 49-51), y es necesario precisarlo mejor. Kant —como veremos— lo empleó en un sentido más estricto que Aristóteles, el cual —como se recordará— también tenía mucho que decir en relación con el desarrollo de las facultades racionales del hombre.

En el concepto kantiano de la razón hay muchas componentes, pero empecemos con éstas —que la concepción de Kant comparte con muchas teorías del siglo XVIII—: la razón, a diferencia de los sentimientos, tiene que ser algo universal. Los sentimientos de una persona pueden llevarle en una dirección y los de otra en dirección distinta; pero las exigencias de la razón son las mismas en todos los seres racionales. Si todos obedeciéramos a la razón debidamente llegaríamos todos a los mismos resultados. Hay algo en la razón que es universal; y precisamente lo que le pedía Kant a una teoría moral es que fuera universal.

---

[7] E. KANT, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, pág. 12.

A. *Universalizabilidad*

¿Cómo se aplica esta descripción de la razón a las acciones morales? Cada vez que actuamos por voluntad propia estamos operando según lo que Kant llamaba *máxima o directriz*. Cuando en las circunstancias C hacemos el acto A estamos actuando según la máxima: «En las circunstancias C haz el acto A». Según Kant, la Regla de las Reglas de toda moralidad es: Deberíamos actuar de modo que *pudiéramos desear que la máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal de la conducta humana.* Kant llamó a esta regla «*imperativo categórico*» y ésta es la realidad que examinaremos a continuación.

Observemos, en primer lugar, que la regla es categórica, no hipotética. Un imperativo categórico toma la forma: «¡Haz esto!», o «¡No hagas eso!» sin cualificaciones. Por el contrario, un imperativo hipotético está siempre cualificado: «Si deseas evitar una indigestión no tomes alimentos fritos», o «Si quieres ser feliz sé amable con los demás». Un imperativo hipotético es siempre contingente en cuanto a la realización de alguna condición: la condición que se especifica en la cláusula «si». A veces la condición es un acontecimiento externo: por ejemplo, «Si viene a casa no le dejes entrar». Pero los imperativos hipotéticos que interesan a Kant contienen siempre cláusulas de «si» que tienen una relación con los seres humanos, como la siguiente: «Si quieres ser fuerte y robusto come alimentos crudos y legumbres». Una persona siempre está en libertad de rechazar el imperativo aunque los hechos que expresa este imperativo sean ciertos: por ejemplo, la persona en cuestión podría quizá no sentir ningún *deseo* de evitar las indigestiones. Sin embargo, Kant dice que, en la ética, la situación es distinta: los mandamientos morales son categóricos y no son contingentes en cuanto al deseo de llegar a conseguir el propósito. «Si quieres que te respeten sé honrado» es un imperativo hipotético, y de ningún modo una regla moral; y, verdaderamente, lo que implica es que si no se trata de que te respeten no tienes por qué ser honrado. En contraste con esto, una regla moral es siempre categórica: «¡Sé honrado!».

El aspecto más importante del imperativo categórico de Kant es, sin embargo, su hincapié en la noción de *universalizabilidad.*

Antes de hacer algo pregúntate a ti mismo: «¿Podría yo desear que la máxima de mi acción se universalizara? ¿Podría yo desear que todo el mundo actuara como yo?». Las madres recurren a la universalizabilidad cuando dicen a sus niños: «No seas mezquino con Juanito. No te gustaría que él lo fuera contigo, ¿verdad?». Esa inicial formación en universalizabilidad —intentando que el niño se ponga en el lugar del otro niño preguntándole si le gustaría que le hicieran a él lo que él hace a los demás— es una parte importante (quizá la más importante) de toda la formación moral. Es también una regla central de la ética cristiana, tal como la compendia la Regla de Oro: «Haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti», así como también del confucianismo, como lo expresa la regla de Confucio: «No hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran a ti».

Existe un número prácticamente ilimitado de situaciones a las cuales pueda aplicarse este principio. Supongamos que estamos a punto de estafar a alguien una cantidad de dinero que le debemos: nos preguntamos a nosotros mismos si podríamos desear honradamente que todo el mundo actuara como nosotros vamos a actuar: si, por ejemplo, desearíamos que todos nos estafaran, como lo vamos a hacer nosotros con otra persona. Si la respuesta es «No» (y probablemente lo será) la acción que proyectamos no es realmente universalizable. O bien, supongamos que estamos a punto de quebrantar una promesa que hicimos solemnemente: ¿Podemos decir, con verdad, que nos gustaría que esta acción nuestra se convirtiera en una regla universal? Supongamos que, a consecuencia de nuestra próxima acción, pudiéramos hacer (a través, quizá, de algún súbito efecto hipnótico) que todos los miembros de la raza humana actuaran de ese modo, ¿no pensaríamos dos veces antes de hacer a otra persona algo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros?

Si quebrantamos una promesa porque ello nos resulta conveniente, estamos actuando según la máxima: «Quebranta las promesas cuando sea conveniente», pero, si se universalizara esa máxima, otras personas se sentirían autorizadas a quebrantar las promesas que nos hicieron a nosotros, igual que nos sentíamos nosotros autorizados a quebrantar nuestras promesas. Es muy probable que consideráramos estas situaciones con desaprobación. Las personas a las que no les importa agraviar a los demás se sienten

normalmente lastimadas y resentidas cuando algo les hiere. Habitualmente una persona desea que los otros se conduzcan moralmente con ella, aunque no haga lo propio con ellos. A veces podrá racionalizarse a sí misma y pensar que su quebrantamiento de una promesa es perfectamente correcto, aunque se sentiría justamente indignada si otras personas hicieran lo propio con ella. Pero, según Kant, esta racionalización es precisamente lo que no permite la ley moral: no permite que una persona se convierta en una excepción a sí mismo. Si está bien que yo haga algo, también lo estará para los demás; y si es injusto que ellos lo hagan lo será también que yo lo haga. La ley moral es *universal* en su aplicación: no podemos andar escogiendo y decir: «Es perfectamente justo que yo lo haga, pero, por supuesto, es injusto para cualquier otra persona».

Tenemos ahora que especificar más las reglas. «Actúa de modo que *pudieras* desear...» ¿Qué quiere decir esto? ¿Todo lo que sea posible desear: posible sicológicamente o posible lógicamente? ¿Lo que *todo el mundo* podría desear o simplemente lo que yo podría desear? ¿Lo que deseamos en cualquier momento o solamente lo que deseamos en nuestros momentos normales? Se puede desear (y alguna gente lo desea) que toda la humanidad —incluyéndose a uno mismo— se muera inmediatamente; ¿se puede admitir ese deseo según el criterio kantiano? Parece como si lo que algunas personas podrían o querrían universalizar no lo querrían otras personas. George Bernard Shaw hacía la siguiente objeción a la Regla de Oro: «No hagas a los demás lo que te gustaría que te hicieran a ti. Puede ocurrir que sus gustos sean diferentes». Por ejemplo, si me gustan mucho los cacahuetes yo podría argüir diciendo: «Yo deseo que todo el mundo me regale cacahuetes en Navidades. Y como a mí me gusta dar a los demás lo que me gustaría a mí que ellos me dieran, regalaré a todos mis amigos y parientes cacahuetes en Navidad, aunque los aborrezcan».

Evidentemente, podría objetarse a la crítica de Shaw que no toma la Regla de Oro en el espíritu en el cual fue formulada. Hacer a los demás lo que nos gustaría que nos hicieran a nosotros debería *incluir* esto: «Considerando la diferencia en sus gustos». Una aplicación mejor de la regla sería: «Me gusta recibir regalos que son agradables o útiles para mí. Por consiguiente, rega-

laré a los demás cosas que sean agradables o útiles para ellos». Quizá, sin embargo, nos gustaría saber cómo concebía Kant su principio de universalizabilidad de modo que permitiera eliminar las posibles interpretaciones ilegítimas.

Kant tenía dos criterios para juzgar si un acto es justo o no, o —más exactamente— para eliminar ciertos actos injustos: la *coherencia* y la *reversibilidad*:

1. El primer criterio —la *coherencia*— nos lleva otra vez al concepto de razón. Sea lo que sea lo que se incluye en el término «razón» —y podríamos dedicar mucho tiempo a discutir lo que esto implica— no cabe duda que la razón se opone inalterablemente a algo, a saber, a la incoherencia. Una persona no ha empleado correctamente la razón si llega a conclusiones que le lleven a la incoherencia. Cualquier resultado que suponga incoherencia está inmediatamente condenado. Según Kant, existen muchas reglas morales sugeridas que, al ser examinadas, resultan culpables de incoherencia.

a) *Máximas incoherentes en sí mismas.* Si decimos: «Haz esto, pero no lo hagas», «Conserva siempre la vida, pero destrúyela», esas máximas no pueden ser obedecidas porque suponen una contradicción. Ejemplos como estos son tan obvios que no ofrecen ningún interés.

b) *Máximas incoherentes cuando se las universaliza.* Algunas directrices (máximas) de conducta no son incoherentes cuando se aplican a una o varias personas, pero resultan incoherentes cuando se intenta aplicarlas a todo el mundo. Consideremos, en primer lugar, una máxima que no tiene ninguna relación con la moralidad: «No compres el periódico cuando vayas en el Metro. Siéntate al lado de otra persona y lee el periódico por encima de su hombro. Todo el mundo lo hace». Es posible que tú sigas esa máxima y que la sigan otras muchas personas; pero es prácticamente imposible que *todo el mundo* la siga, porque entonces no quedaría nadie que tuviera un periódico que los otros pudieran leer por encima de su hombro.

Análogamente, la máxima moral «No ayudes nunca a los demás, pero procura que ellos te ayuden siempre» no podría llevarse a la práctica por todo el mundo. Una, algunas, o muchas personas podrían compartarse —y de hecho lo harían— de acuerdo con esta máxima, pero todo el mundo no podría hacerlo así, por-

que entonces no quedaría nadie que se encargara de ayudar. Dicho con otras palabras: ciertos individuos podrán seguir esta máxima, pero no se la puede universalizar como *regla* de conducta humana. Según Kant, la esencia de una regla moral es su carácter de universal, y esta máxima particular no podría universalizarse como regla.

Muchas personas actúan aparentemente según la máxima: «Yo puedo hacer lo que quiera a otras personas, pero ellos no pueden hacerme a mí lo que quieran». Y, sin embargo, nunca podría ser esta máxima una regla universal de conducta humana, por las mismas razones exactamente que invocamos ya en los ejemplos anteriores. Cada uno podría considerarse a sí mismo como sujeto de este consejo, es decir, como el único que podría hacer lo que le apeteciera; pero si todo el mundo actuara según la misma máxima, todo el mundo tendería a hacer lo que le apetece, y otras personas podrían hacerle a él exactamente lo mismo que él querría hacerles a ellos lo que a él le apetecía —y de este modo se invalida la regla—. Máximas semejantes son *parasitarias*: algunas personas pueden actuar de acuerdo con ellas solamente en tanto en cuanto haya otras personas que no actúen así. Porque el hecho de que todo el mundo actuara según esas reglas supondría una imposibilidad tan grande como la del antiguo mito de la hidra de las cien cabezas, cada una de las cuales era más feroz que las restantes. Exactamente por la misma razón, «Sé más fuerte (o más poderoso, o más brutal, o más perfecto, o más rico, etc.) que todos los demás hombres» es una regla lógicamente imposible, puesto que solamente una persona puede ser la persona más poderosa; aunque, por supuesto, es perfectamente posible que todo el mundo *intente* llegar a esto.

Observemos, sin embargo, cuántas máximas hay que —por muy *desagradable* que pueda resultar universalizarlas— son perfectamente *coherentes* en relación con este propósito de universalización. «Actúa preocupándote siempre por tu propio interés» y «Actúa siempre con el egoísmo más brutal y despiadado» son claramente universalizables; no sería nada incoherente que se aplicaran universalmente: una y otra convertirían al mundo en una jungla, pero no implican incoherencia alguna. Es evidente que «Ten en cuenta siempre los intereses de los demás» y «Coopera siempre con los demás» son también universalizables, puesto que

es igualmente posible que los hombres se comporten de ese modo. La regla de la coherencia permite ambas clases de conducta. Análogamente se podrían aducir otros innumerables tipos.

Sin embargo, existen, según Kant, algunas máximas que parecen al principio coherentemente universalizables, pero que, en realidad, no lo son. He aquí uno de los propios ejemplos dados por Kant: Un hombre firma un contrato. Pasado el tiempo, descubre que los términos de ese contrato le resultan inconvenientes y desagradables, y por ello rompe el contrato. Pero, aunque romperlo pueda ser legal, no por ello dejaría de estar obrando injustamente. La máxima de su acción es: «Rompe tu contrato cuando cumplirlo te resulte inconveniente o desagradable». Esta máxima —si se la universalizara— induciría a todo el mundo a obrar así. «Pero —podríamos preguntarnos— ¿dónde está la incoherencia en esta máxima? ¿No es perfectamente posible que todo el mundo rompa su contrato?» Kant contestaría que no, contestaría que obrar así sería incompatible con el concepto mismo de lo que es un contrato. Un contrato es una cosa que exige que ambas partes estén de acuerdo en cumplirlo. ¿Qué pensaríamos de un contrato que contuviera cuatro cláusulas, sobre las cuales existe acuerdo entre ambas partes, y una quinta cláusula que dijera: «A pesar de lo estipulado más arriba, las cláusulas anteriores no tendrán fuerza alguna» o «El contrato anterior podrá ser incumplido cuando le apetezca a una u otra de las partes contratantes» Esto —que llamaríamos contrato— no sería, en realidad, un contrato, sino una farsa: ni siquiera valdría el papel en que estaba escrito. Sería incoherente que algo constara en un contrato y pudiera, sin embargo, ser incumplido.

La misma respuesta puede aplicarse a las promesas. Si yo quiero quebrantar una promesa cuando me apetezca —o incluso cuando piense que con ello puedo realizar el máximo bien—, esta cualificación invalidaría los efectos de cualquier promesa, y la gente dejaría de hacerlas y de fiarse de ellas. «Por la presente me comprometo a hacer A» es incompatible con «Puedo negarme a hacer A cuando me apetezca». Si esto último fuera cierto, no tendría ningún objeto hacer promesas: y, verdaderamente, ya no *serían* promesas, sino sucesiones de palabras vacuas.

Esto mismo es cierto aplicado a la mentira universal. No se trata solamente de que el hecho de decir mentiras sea incompa-

tible con el hecho de decir la verdad, que cumplir las promesas sea incompatible con el hecho de quebrantarlas. Son incoherentes, por supuesto; pero la incoherencia por sí sola no bastaría para condenar la mentira universal, porque *todas las cosas* son incompatibles con alguna otra cosa, a saber, con su propia negación. (Podríamos también argumentar así: «Decir la verdad es injusto porque la verdad es incompatible con la falsedad».) Pero la mentira universal es incoherente de un modo mucho más sutil que todo eso. «Afirma siempre lo que crees que es falso.» En un sentido, se puede universalizar esta máxima porque todo el mundo *podría* seguirla, pero —cuando se hiciera universal— todo el mundo entendería que los demás quieren decir lo contrario de lo que decían. Si dijéramos: «Ayer llovió» entenderían «Ayer no llovió» y pensarían que éste era el verdadero significado. La palabra «no» invertiría simplemente su significado actual; supondría una afirmación cuando se dijera, y cuando no se dijera supondría una negación. Tomándola en este sentido, la afirmación «falsa» sería verdadera —así que nadie estaría mintiendo y la mentira universal resultaría imposible—. (En un cierto sentido, este sistema sería mejor que el actual por cuanto la gente dice a veces la verdad y a veces miente, y nunca podemos saber cuándo están diciendo la verdad. Si todo el mundo mintiera siempre, podríamos saber la verdad añadiendo o sustrayendo la palabra «no».)

2. Kant, sin embargo, no emplea solamente el criterio de la coherencia para juzgar todos los actos que él desea prohibir, sino que también apela al criterio de la *reversibilidad*. Considera que su imperativo categórico no sólo prohibe las máximas imposibles de universalizar, sino también aquellas que el agente no podría optar por universalizar —esto es, aquellas cuya universalización no sería tan aceptable para el agente, una vez que hubiera considerado lo que iba a suponer esa universalización. Kant nos da varios ejemplos:

> Un tercer [hombre] descubre en sí mismo un talento que, si lo cultivara, haría de él un hombre muy útil en muchos aspectos. Pero se encuentra en circunstancias muy confortables y prefiere recrearse en el placer antes que molestarse en ampliar y mejorar sus dotes naturales. Preguntémosle ahora, sin embargo, si su máxima de desdeñar sus dones —aparte de conformarse a su propensión por el entretenimiento ocio-

so— está también de acuerdo con lo que se llama deber. El ve que podría, en verdad, existir, un sistema de naturaleza de acuerdo con esta ley, aunque el hombre (como los habitantes de las islas del Sur) dejara que sus talentos se oxidaran y decidiera consagrar su vida simplemente al ocio, al deleite y a la procreación: en una palabra, al placer. Pero, posiblemente, él no querrá que esto se convierta en una ley universal de la Naturaleza o que se implante en nosotros por un instinto natural. Porque —como ser racional que es— necesariamente quiere que todas sus facultades se desarrollen, en tanto en cuanto se las han dado a él para toda clase de posibles propósitos.

Un cuarto hombre, al que todas las cosas le salen bien, ve que otras personas (a las que él desearía ayudar) tienen que enfrentarse con grandes dificultades y se pregunta: «¿Me atañe a mí esto? Deseo que cada uno sea tan feliz como lo quiera el cielo, o como él pueda hacerse a sí mismo; yo no le quitaré nada, ni siquiera le envidiaré, pero no siento ningún deseo de contribuir a su bienestar o de ayudarle en los momentos difíciles». Si esta manera de pensar fuera una ley universal de la Naturaleza, la raza humana podría existir, ciertamente, e incluso, indudablemente mejor que en un estado en el que todo el mundo habla de simpatía y de buena voluntad, e incluso la gente se ejercita ocasionalmente en practicarlas, mientras que, por otra parte, siempre que puede, engaña y traiciona o vulnera de cualquier otro modo los derechos del hombre. Así pues, aunque es posible que existiera una ley universal de la Naturaleza de acuerdo con esa máxima, es, sin embargo, imposible desear que ese principio tenga una vigencia en todas partes en tanto que ley de la Naturaleza. Porque la buena voluntad que decidiera esto entraría en conflicto consigo misma, dado que a menudo pueden surgir casos en los cuales se necesite el amor y la simpatía de los demás y en los cuales se habría despojado a sí misma —por esa ley de la Naturaleza que adoptó por propia voluntad— de toda esperanza de recibir la ayuda que desea [8].

Otros muchos ejemplos similares pueden venirnos a la imaginación. Al principio, al menos, nos parecerán bastante pausibles. Es posible que un rico no desee dar nada a los pobres; pero si él fuera pobre, ¿no desearía que los demás le dieran limosna a él? Al bohemio no le importa ser perezoso, pero no quiere que todo el mundo lo sea, porque quiere aprovecharse del fruto de sus trabajos. El hombre que gobierna quisiera que hubiera reglas que le conservaran en su posición privilegiada, pero en cuanto le derriben del poder cambiará de opinión.

---

[8] *Ibíd.*, págs. 47-49.

Si invocamos el principio de reversibilidad veremos que las personas que están en el extremo activo de la agresión no desean estar en el extremo pasivo, y, por consiguiente, no permitirían reglas que irían contra ellos si se invirtieran los papeles. Al patrono no le importaría que se universalizaran las prácticas y la legislación antiobrera, e incluso las aprobaría entusiásticamente mientras siga siendo patrono, pero parece dudoso que aprobara una legislación antiobrera si él mismo fuera obrero. Ya vemos que la gente, ciertamente, lo pensaría dos veces antes de dar su asentimiento a la universalización de una máxima que más tarde podría emplearse en contra suya.

¿Podemos estar tan seguros de esto, pensándolo bien? Aunque una persona supiera perfectamente lo que serían las condiciones si se invirtieran los papeles, ¿es seguro que desaprobaría una máxima determinada? ¿Desea necesariamente el bohemio vivir de los frutos del trabajo ajeno? Normalmente, sí; pero quizá no siempre. Es posible que crea que la mayor parte del trabajo es inútil y que el mundo estaría mejor si todos —y no solamente él— durmieran al sol sin preocuparse de más. La vida no sería umy productiva, pero él no da gran valor a la productividad. O bien, pensemos en el rico: posiblemente le gustaría que se universalizara la máxima «Mira por ti mismo, no ayudes a nadie y no esperes ayuda». Ahora bien, ¿acaso no deseará —como dice Kant— que le ayuden cuando él tenga problemas? No, necesariamente: podría muy bien contentarse con vivir según su rígida máxima de la autosuficiencia. Pudiera ser que ni siquiera *deseara* simpatía o ayuda en los momentos difíciles. Pudiera ocurrir que estuviera plenamente satisfecho subsistiendo —o siendo derrotado— según la ley de la jungla: estará quizá dispuesto a aplicar su máxima de «individualismo feroz» tanto cuando sea víctima como cuando sea triunfador.

Es posible que un sádico quisiera que se universalizara el sadismo. Podríamos preguntarnos: ¿Lo desearía realmente si fuera él la víctima y no el agresor? Probablemente, no. Pero si tuviera también una fuerte tendencia masoquista (y esto les pasa a la mayoría de los sádicos) quizá no le importara encontrarse en el extremo pasivo en vez de en el activo. Podría, por lo menos, parecerle mejor que existieran prácticas sadomasoquistas univer-

sales (estando él mismo tanto en el extremo pasivo como en el activo) a que no existieran en absoluto tales prácticas.

Tampoco se sentiría el ladrón desanimado si le sugiriéramos la siguiente consideración: «Dices que no te importaría que se universalizara el robo, pero no te gustaría si fueses tú la víctima del robo; aprobar el robo supone aprobarlo en los dos sentidos, lo mismo para el que es víctima de él que para el que lo realiza». Es posible que el ladrón estuviera de acuerdo con nuestra afirmación, pero también es posible que no lo estuviera. «No —podría decir él—. Pienso que es preferible que haya robos, incluso cuando estuviera yo mismo en el extremo pasivo. De este modo, la vida resulta más emocionante y más interesante. Yo creo que la regla óptima es que se permita robar con impunidad a todo el mundo que sea lo bastante inteligente como para robar sin que le cojan, y también permitir que la víctima no tenga ningún recurso ante la ley, sino solamente el privilegio de matar al ladrón si puede cogerle. Sea yo el ladrón o el robado, me parece que el sistema sería mucho mejor que el del mundo burgués que tenemos ahora con todo ese hincapié sobre el carácter sagrado de la propiedad: por consiguiente, yo aprobaría decididamente que el robo se estableciera como línea de conducta general.» Kant supone que toda esta gente no escogería que se universalizaran las líneas de conducta que condenan; pero es muy posible que esté equivocado al presumir esto. Teniendo en cuenta la gran variedad de motivos y de temperamentos humanos, parece muy probable que *esté* equivocado.

Por supuesto, nuestro ladrón podría aducir un motivo —para su aprobación de esta universalización— que perjudicaría a su propia posición: «Tengo tanta fe en mi habilidad para robar que creo que saldría ganando con este sistema. Confío en mi habilidad lo suficiente como para estar convencido de que, por cada robo que me hicieran víctima, habría diez que yo realizaría con éxito». Sin embargo, podríamos replicarle: «¿Y qué pasarías si *no* fueras tan hábil? ¿Qué pasaría si otros ladrones fueran más hábiles que tú, hasta el punto de que tú fueras víctima de robos más a menudo que autor de esos robos?». Verdaderamente, esta consideración podría hacer que el ladrón cambiara de opinión por lo que se refiere a aprobar los robos como línea de conducta universal. Y, sin embargo, también pudiera ser que no cambiara.

Podría, por ejemplo, reconocer que él quedaría *económicamente* en peores condiciones si se universalizara su máxima; pero si (como le sucede a muchos ladrones) de cualquier *intento* de robo él saca una emoción, compensaría las pérdidas económicas con el aumento de emociones y seguiría pensando que salía ganando con este sistema. Podría entonces seguir pensando que la línea de conducta consistente en universalizar el robo sería preferible —teniendo en cuenta todos los factores— a una prohibición universal del robo. En cualquier caso, no parece que haya un medio de obligarle a cambiar dentro del marco del criterio kantiano. Podríamos, sin embargo, intentar llevar más lejos esta cuestión (y, desde luego, más lejos que todo lo que Kant dice o implica). Podríamos decir al ladrón: «Supongamos que tú no tienes un talante aventurero. ¿Desearías en ese caso que el robo se convirtiera en una línea de conducta universal?». Supongamos que te encuentras en la situación de las almas que describía Platón al final de su *República* —echando a suertes para determinar qué cuerpos van a habitar y, por consiguiente, qué temperamentos van a recibir—. *Antes de que echaran a suertes* ¿desearían que el robo se convirtiera en una línea de conducta universal? Ellos podrían vivir mejor con una línea de conducta semejante (a la vez en su extremo activo y en su extremo pasivo) si resultaba que tenían temperamentos y disposiciones de piratas, pero no si —al echar a suertes— les tocaban almas de tenderos. ¿Aprobarían entonces —*antes de* saber cuál iba a ser su papel en la sociedad, o de qué temperamentos iban a ser beneficiarios— la regla que permite el robo universal? ¿Cuál es la respuesta a esta pregunta? ¿Seguiremos diciendo: «Algunos la aprobarán y otros no?». Pero ¿cómo podemos saberlo? El problema está en que —antes de que ellos supieran qué temperamento iban a tener después de tomar figura corporal— no tendrían ninguna base para elegir. Antes de poder elegir en un sentido o en otro —incluso con almas desencarnadas o espíritus— tendrían que tener ya *ciertas* características temperamentales o ciertas predisposiciones. ¿Podemos concebir a un ser adoptando decisiones si no tiene ya ciertas características temperamentales? ¿Con qué clase de estructura emocional e intelectual tomaría una decisión? Parece, pues, este último estadio de nuestra pregunta sobre la reversibilidad no solamente queda abierto a la acusación de implicar una respuesta

indecisa, sino también a la acusación mucho más grave de no tener sentido.

Así pues, subsiste nuestra sospecha inicial: el segundo criterio kantiano —de condenar como injusta a cierta clase de actos porque el agente no puede escoger que se universalicen las máximas de estos actos— no proporciona un conjunto de máximas sobre cuya universalización pueda estar de acuerdo todo el mundo. El hecho de que todo el mundo esté de acuerdo o no dependerá de las características temperamentales básicas de cada uno; y, a su vez, la existencia de estas características no puede convertirse (ni siquiera hipotéticamente) en un tema de elección a no ser que quede desprovista de todo significado nuestra descripción de la situación imaginada.

B. *Crítica de la universalizabilidad*

Así pues, los criterios de Kant no consiguen eliminar siempre como injustos a ciertos tipos de acciones. Sin embargo, Kant sostenía que esos tipos tienen que ser injustos: porque cuando universalizamos una máxima establecemos una regla, y la regla —al ser universal— se aplica a todos los miembros de una clase sin excepción. Kant creía que no se podía universalizar de un modo coherente a la mentira y que, por consiguiente, mentir es siempre injusto. (Una persona puede muy bien callarse, pero si habla, su deber será decir la verdad.) Igualmente, matar es siempre injusto, quebrantar las promesas es siempre injusto, robar también lo es siempre, y el suicidio es siempre injusto. Las reglas, al ser universales, no tienen excepciones. La mayor parte de los críticos y comentadores de Kant han discrepado de esta conclusión: o bien han estado de acuerdo con el principio kantiano de la universalizabilidad, pero no con que actos tales como el egoísmo, el suicidio, el quebrantamiento de las promesas, fueran realmente no universalizables, como pensaba Kant; o bien han discrepado de Kant en relación con el propio principio de la universalizabilidad.

1. Aquellos que aceptan la universalizabilidad, pero exceptúan de ella a ciertos actos. Hemos visto ya cómo podía ponerse en duda la concepción de que ciertos tipos de acciones estén

prohibidos por la ley de la universalizabilidad. Quizá la regla de esta ley sea perfectamente justa, pero no supone que matar, mentir y quebrantar las promesas sean siempre injustas. Casi nadie cree que *todos* los casos de este tipo de acciones sean injustos. 1) En primer lugar, no está claro cuáles son las acciones que pueden incluirse en el epígrafe de Mentira y de Homicidio (páginas 29-35) y, por consiguiente, no resulta claro saber qué es lo que prohibe la regla. 2) Además, el consenso casi unánime de la humanidad —incluyendo a la humanidad reflexiva y pensante— da fe de que actos de estas clases *no* son siempre injustos. Evidentemente, esta casi unanimidad no demuestra la justicia o la injusticia. Pero resulta difícil creer que la «sabiduría de las naciones» se haya equivocado totalmente sobre este punto importante. Y —lo que es aún más grave—, 3) Existe una dificultad lógica en las situaciones en las que entran en conflicto deberes. Si es siempre injusto quebrantar la promesa y también lo es siempre decir mentiras, ¿qué ocurre cuando yo tengo que decir una mentira a fin de cumplir una promesa que he hecho? O bien, ¿qué ocurre si yo tengo que violar una promesa para salvar una vida? En tales situaciones «alguien tiene que ceder»: tengo que violar una regla u otra. ¿Podré realmente decir que en tales situaciones «me condeno si actúo y me condeno si no actúo»? Esto es, ¿que cualquier cosa que hagamos en esta situación sería injusto? Kant no nos da ningún consejo por lo que se refiere a los casos de conflictos de deberes. Según veremos brevemente, ha habido otros escritores que han intentado subsanar esta laguna de la teoría de Kant conservando, sin embargo, las líneas principales de la ética kantiana.

2. Aquellos que rechazan la universalizabilidad. ¿Por qué hubo Kant de sentirse impulsado en un principio a afirmar que la prohibición de mentir, matar —y de otras clases de acciones— tiene que obrar sin ninguna excepción? Hay una distinción que Kant no supo hacer: entre decir que *no se deberían hacer excepciones a una regla* y decir que *la regla misma no tiene excepciones*. Kant sostenía —y la mayoría estaría de acuerdo con él— que cuando se fija una regla una persona no debe intentar considerarse a sí misma (o a cualquier otro individuo de su agrado) excepción de ella: no vale decir «Matar es injusto menos cuando soy yo quien mata». Si es justo para ti tienes que universalizar

tu máxima, y entonces será justo que los demás lo hagan, y no lo será simplemente cuando seas tú el agente. Ahora bien, del hecho de que nadie puede considerarse a sí mismo excepción a la regla no se desprende que la *regla misma* deba contener *ciertas clases de excepciones.* «No matar», por ejemplo, es, ciertamente, una regla universal (así formulada) sin excepciones.

Pero supongamos que decimos (basándonos en unas cosas o en otras, quizá en los fundamentos utilitarios que Kant rechazó) que matar *no* es siempre injusto. Hay ciertas clases de excepciones a la regla: por ejemplo, matar no es injusto cuando se hace en defensa propia. La regla se convierte entonces en: «No matarás, excepto en defensa propia». Pero ni siquiera revisada así resulta quizá esta regla enteramente satisfactoria; quizá se la pueda mejorar incluyendo otras clases de excepciones. Pero no es éste el punto que nos interesa ahora. El punto fundamental es que la regla «No matarás, excepto en defensa propia» es *una regla tan universal* —aplicándose a todas las situaciones que caen bajo su formulación— como la regla original «No matarás». La referencia a la defensa propia no es, realmente, una excepción a la regla; *incorpora* ciertas cualificaciones a la regla. Y una regla cualificada puede ser tan buena, o mejor, que otra no cualificada. Una regla es universal siempre que se aplique a todas las situaciones a las que se supone aplicable. «Cualquier homicidio que no sea en defensa propia es injusto» condena como injustas a *todas* las acciones cubiertas por la regla (a saber, los actos homicidas que no sean en defensa propia), y las condena exactamente igual que la regla original «Todo homicidio es injusto». Si una regla dice: «No hagas X más que en las circunstancias A, B o C» y hacemos X en la circunstancia A, nuestra acción no es una excepción a la regla. De hecho, está dentro del campo de aplicación de la misma. Así pues, parece que no hay razón alguna para que *no* se pueda universalizar como regla —«regla universal de la conducta humana»— a una máxima que prohiba matar salvo en defensa propia. La regla cualificada cumple con el *test* de la universalizabilidad del mismo modo que la regla no cualificada. Una vez que reconocemos este hecho ya no existe ninguna necesidad de formular reglas morales de modo sencillo y no cualificado («Nunca quebrantes una promesa», «Nunca mates a nadie») como haría Kant. Y aún nos extenderemos sobre este pun-

to en secciones posteriores, al volver a ocuparnos de las reglas y de sus cualificaciones.

Digamos, sin embargo, dos palabras de advertencia. Una regla no es universal cuando contiene *nombres propios*: nombres de individuos determinados. Si digo: «No mientas nunca a menos que tú seas John Jones, en cuyo caso mentir es perfectamente justo», la regla contiene una referencia a un individuo concreto, John Jones, y ya no se considera universal. O bien, supongamos que propendiéramos a favorecer una regla que dijera: «Todos los aviones comerciales pueden despegar del aeropuerto sin pasar antes un examen mecánico —a no ser que yo sea uno de los pasajeros». Por supuesto, esta regla contiene un nombre propio, una referencia a mí mismo. Esas dos reglas caerían bajo la crítica kantiana de «constituir una excepción a una regla» y no se las consideraría aceptables —aceptarlas supondría claramente «tener favoritismo»—. Ciertamente, cuando una regla contiene un pronombre (como era el caso de la segunda que hemos citado), en lugar de un nombre que es nombre propio, la regla es literalmente imposible de aplicar: todo el que leyera o que oyera la regla se aplicaría el «yo» a sí mismo, de modo que todo el mundo sería la excepción, y la regla no se aplicaría a nadie.

Ahora bien, la prohibición de nombres propios no basta para descartar un gran número de reglas discriminatorias. Resulta fácil elaborar una regla que no contenga nombres propios y que, sin embargo, esté amañada para ajustarse a cierto tipo de casos. Consideremos las siguientes: «Todas las personas, excepto los negros, podrán comer en lugares públicos», «Todos los aviones que no contengan a seres humanos varones de raza blanca entre los veinte y los cuarenta años podrán despegar del aeropuerto sin examen mecánico». Se trata de reglas universales cualificadas que no contienen nombres propios, exactamente que ocurría con la regla «Es injusto matar salvo en defensa propia». La exclusión de nombres propios no garantiza, pues, en modo alguno, que sea buena, aunque se la pueda aplicar universalmente, según los criterios de Kant. Podríamos, de hecho, establecer las cualificaciones y especificaciones dentro de la regla de una manera tan precisa y exigente que —aunque la regla no contuviera nombre propio— no exceptuara a nadie más que a uno mismo. «Todas las personas que ganen más de 600 dólares al año tendrán que pagar la

contribución federal sobre la renta» es una regla aceptada por el Departamento de Hacienda; es cualificada (no se refiere a todo el mundo, sino a todos los que ganan más de 600 dólares al año) y sigue siendo universal. Pero lo mismo puede decirse de esta regla: «Todas las personas pagarán la contribución sobre la renta, exceptuando aquellas que sean del sexo masculino, de altura comprendida entre 5 pies y 11 pulgadas y 5 pies y 11 pulgadas y media, y de peso comprendido entre las 177 y 178 libras...», y así sucesivamente, especificándose una lista tan larga de condiciones que resultaría que yo soy la única persona que cumple con todas estas especificaciones. Del mismo modo se puede universalizar «Paga el impuesto sobre la renta si no llenas estos requisitos», ya sea el requisito en cuestión el de ganar 600 dólares al año o el de vivir ajustado a la lista de requisitos. Y, sin embargo —cualquiera que pueda ser nuestra opinión sobre la regla de los 600 dólares al año—, de la otra regla tendríamos una opinión muy sombría, a no ser, quizá, que resultara que nosotros satisfacemos todas sus condiciones. Y es que *ambas* máximas son igualmente universalizables, pero —cuando se universalizan— *no* se convierten en reglas igualmente buenas o satisfactorias. Así pues, ¿según qué criterio habremos de juzgar si una regla que nos sugieren es buena? Parece que se trata de algo que todavía tenemos que descubrir. Más adelante, en este capítulo, estudiaremos uno de estos criterios. El criterio kantiano de la reversibilidad elimina algunas reglas porque sus máximas no son universalizables, pero nos deja un residuo importante de otras máximas («Coopera siempre con los demás». «No cooperes nunca con los demás») que son perfectamente universalizables, pero que, sin embargo, no pueden aplicarse todas ellas porque muchas se contradicen entre sí.

Pasemos a estudiar este mismo punto general valiéndonos de una línea de razonamiento un poco diferente. Kant colocaba a cada caso individual dentro de una *clase* (o categoría) de acciones, tales como decir la verdad, cumplir las promesas, mentir, matar. Ahora bien, todo acto —como cualquier otra cosa del mundo— puede clasificarse de muchas maneras. Podemos clasificar a un animal como armiño, como mamífero, como animal de peletería, como cuadrúpedo, etc., según cuáles sean los rasgos del animal que nos interesan. Del mismo modo, una mentira dicha

para salvar una vida puede clasificarse como mentira, como afirmación, como emisión de palabras por un organismo vivo, como engaño deliberado, como acto compasivo. Un loco evadido de un manicomio llega a mi casa, cuchillo en mano, y me pregunta dónde vive Jones a fin de poder matarlo. Si le doy las señas exactas de Jones, ciertamente pillará a Jones desprevenido y le matará; ¿estoy, por consiguiente, justificado si le digo una mentira? La mayoría de nosotros contestaríamos afirmativamente; Kant contesta «No»; contesta que yo puedo callarme, pero que si hablo tengo que decirle la verdad. ¿Será necesario que aceptemos esta conclusión? Si yo le digo al asesino potencial una mentira, mi acción cae dentro de varias clases de acciones, incluyendo las siguientes:

1) Mentiras dichas para salvar la vida.
2) Mentiras (es decir, falsedades deliberadas).
3) Afirmaciones.

¿En cuál de estas clases de acciones deberíamos situar este acto particular a fines de universalización? Kant escoge la segunda; dice, en efecto: «Esta acción es una mentira, y como mentir no es coherentemente universalizable, todas las mentiras son injustas; por tanto, esta acción es injusta». Ahora bien, ¿por qué no podríamos escoger la primera y decir: «Se trata de una mentira dicha para salvar una vida, y las mentiras dichas con tal fin son justas; por consiguiente, este acto es justo»? ¿O bien la tercera: «Esta mentira es una afirmación y proferir afirmaciones es justo y, por consiguiente, este acto es justo»? De hecho, nadie clasifica la acción en el tercer apartado, pero no resulta claro, según la doctrina kantiana, por qué no lo hace nadie. Estamos considerando a un mismo acto como miembro de tres clases diferentes de actos, cada una de ellas más general e incluyente que la anterior; en otras palabras: tres niveles diferentes de abstracción. No está claro por qué tenemos que escoger la segunda de estas tres clases y no la primera o la tercera.

Mucha gente afirmará que la primera de estas tres clases es la mejor —si es que nos vemos precisados a hacer una elección—. Por ejemplo, en lugar de condenar todas las mentiras simplemente porque son mentiras, distingamos entre aquellas mentiras que se dicen para salvar una vida y las restantes mentiras. O bien, establezcamos otras distinciones posibles; por ejem-

plo, la de las mentiras que traerán un bien y las que no lo traerán. ¿Por qué van a ser injustas *todas* las mentiras basándonos en que algunas lo son, del mismo modo que proferir afirmaciones no tiene por qué ser justo en base a que algunas veces sí lo es? Las mentiras difieren las unas de las otras, en la intención, en las circunstancias y en el contexto; y puesto que difieren las unas de las otras, ¿no será posible que existan diferencias *moralmente relevantes?* ¿Tendremos que agruparlas juntas a todas ellas considerándolas como justas todas o todas injustas? De hecho, ¿acaso no se podrá distinguir más aún: no podría admitirse que algunas mentiras para salvar una vida son justas y otras injustas, en función de circunstancias todavía más concretas? ¿No deberíamos tomar en consideración *todos* los aspectos de un acto? ¿No deberíamos abstenernos de situar un acto dentro de una clase, agrupándolo así con otras muchas cosas más o menos similares —como lo hace Kant— sino que debemos más bien estudiar cada acto en su detalle específico total, en toda su unicidad e individualidad?

Cuando clasificamos un acto como mentira dicha para salvar una vida estamos considerando en este acto más aspectos específicos que cuando simplemente lo calificamos de mentira, pero, sin embargo, no estamos considerando todos los aspectos; seguimos situándolo dentro de una clase al abstraer un aspecto —el de ser una mentira dicha para salvar una vida— y al prescindir de los restantes. Este procedimiento equivale, después de todo, a lo que equivale toda abstracción: a examinar un aspecto y prescindir de los demás. Cuando a este acto le llamamos simplemente mentira lo estamos colocando dentro de una clase más amplia al abstraer del acto individual un aspecto más general que el anterior: lo olvidamos todo acerca de este acto menos el hecho de ser un caso de mentira. (¿Y bastará acaso el hecho de que sea un caso de mentira para que, en base a él, emitamos un juicio moral?)

Cuando, aún más simplemente, a este acto le calificamos de afirmación estamos abstrayendo del acto un aspecto todavía más general. Abstraer un aspecto presupone prescindir (para el propósito que tenemos entre manos) de todos los demás; y ¿por qué tendríamos que actuar así en la vida moral? ¿No sería mejor considerar todos los aspectos posibles de un acto —no simplemente «¿Es éste un caso de divorcio?», sino «¿Cuáles son las

condiciones específicas en *este* divorcio concreto?»— en toda la complejidad e individualidad del acto, antes de intentar juzgar si es justo o injusto? Siempre existirán diferencias entre este acto y todos los demás actos de este tipo o clase, y puede resultar que estas diferencias sean de gran importancia. Si nos limitamos a agrupar el acto junto con un montón confuso de otros actos, que tienen meramente ese único aspecto en común con él, ¿no estaremos prescindiendo de muchos aspectos del acto que pueden ser de importancia vital? ¿No nos lleva este modo de proceder —en la vida diaria— a «pensar en forma de *slogans*»: «Se trata de un divorcio y, por tanto, tiene que ser injusto» «El dice la verdad, o sea, que esto tiene que ser justo»? Las personas que piensan según estas descuidadas generalizaciones no se molestan en pensar detalladamente sobre sus acciones; se limitan a colocarles una etiqueta y a calificarlas automáticamente de justas o injustas. Por supuesto que este modo de proceder hace que resulte muy fácil formular juicios generales: no hay que reflexionar, sino, simplemente, clasificar.

Ahora bien, ¿proceder así no es extremadamente parcial? Si un acto concreto de divorcio es injusto, ¿por qué van a ser injustos todos los actos de divorcio en general realizados por personas diferentes, en circunstancias ampliamente distintas? ¿Qué excusa tendremos, por consiguiente, para colocar la misma etiqueta a todo un conjunto de actos al llamarlos mentiras o divorcios y al condenarlos inmediatamente, sin intentar buscar una mayor diferenciación? ¿Por qué, incluso, habrá que clasificar a este acto particular en el mismo grupo que a todas las mentiras dichas para salvar vidas? Esta clasificación más estricta es mejor que la más amplia, porque añade una diferenciación —se reconoce que el acto ha sido una mentira dicha para salvar una vida, y no simplemente una mentira—; pero ¿no podríamos diferenciar más aún y llegar quizá a diferencias todavía más relevantes entre esta mentira-dicha-para-salvar-vidas y otras mentiras-dichas-para-salvar-vidas?

Así pues, lo que esa gente pone en duda es: 1) el valor de abstraer un aspecto de una acción al considerar la justicia o injusticia de la acción, y 2) —incluso si damos por supuesto el valor o la necesidad de abstraer— ¿por qué situarlo precisamente en el nivel de abstracción que escoje Kant?

Podría sugerirse un modo de salir de esta dificultad: «No digas que esta acción es una mentira y que es injusta por que toda mentira lo es, ya que al hacerlo estarás colocando este acto junto con un montón de otros actos y estarás prescindiendo de las diferencias que existen entre ellos. Ni siquiera digas que esta mentira dicha para salvar una vida es justa porque toda mentira dicha con tal fin lo es, dado que esto supone juntar este acto de mentir-para-salvar-una-vida con otros actos de la misma clase, y no todos estos actos son justos. Concentra tu juicio en el *acto específico* lo más rigurosamente que puedas. Afirma esto: 'Si este acto hecho por ti es injusto, un acto exactamente igual realizado por mí —o por cualquier otra persona— es injusto. Y si este acto hecho por mí es justo, todo acto idéntico realizado por ti —o por cualquier otra persona— es justo'. Si dices esto, y no vas más lejos, has salvado el punto principal de la teoría kantiana de la obligación —a saber, que una persona no debe exceptuarse a sí misma y que todas las personas que satisfacen las especificaciones mencionadas caen dentro de la regla— y, sin embargo, no te enfrentas con las dificultades que acabamos de considerar acerca de los niveles de abstracción y de las cualificaciones discriminatorias incorporadas a las reglas».

¿Qué diremos de esta solución? La mayoría se sentirá, ciertamente, inclinada a estar de acuerdo en que si un acto es justo todos los demás actos iguales a él son igualmente justos, los realice quien los realice. Ahora bien, hay que revisar incluso esta regla aparentemente innocuo o, en cualquier caso, aclararla:

1) Dos homicidios no tienen por qué ser justos los dos o injustos los dos. Por ejemplo, uno podría ser el asesinato de un dictador como Hitler y el otro el homicidio de una persona inocente. Los dos actos difieren en las *circunstancias*: las que acabamos de describir. Tenemos que especificar que todas las circunstancias de los dos actos son idénticas antes de poder emitir sobre ellos el mismo juicio moral. Dos actos consistentes en clavar un cuchillo en el cuerpo de otra persona no tienen por qué ser ambos justos o ambos injustos. Por ejemplo, uno de ellos puede ser el de un cirujano que opera a un paciente y el segundo el de un vagabundo en las calles de la ciudad. Pero también aquí hay que decir que, aunque los dos actos puedan ser similares —o incluso, si se quiere, idénticos—, las circunstancias que acom-

pañan a su desarrollo son grandemente diferentes; no tendrían necesariamente que ser ambos justos o ambos injustos, salvo en el caso de que *todas* las circunstancias fueran idénticas. ¿Podemos ni siquiera decir que dos actos de operación quirúrgica tienen que ser justos los dos? No, porque una operación puede ser necesaria para salvar la vida del paciente; y la otra innecesaria y aconsejada por el cirujano para ganar dinero, siendo posible la curación sin intervención quirúrgica. Una vez más, también aquí son diferentes las circunstancias. Tenemos que analizar ampliamente estas circunstancias; y únicamente si son *todas* iguales podremos asegurar que si un acto es justo también lo es el otro.

Hasta aquí todo queda perfectamente. Pero incluso esta modificación ha de ser revisada o aclarada más precisamente: 2) Smith y Jones pueden realizar un acto casi idéntico en circunstancias que sean casi idénticas y, sin embargo, uno puede ser justo y el otro injusto —no por diferencias en el acto en sí o en las circunstancias, sino debido a una diferencia interna en *los agentes*. Por ejemplo, si Smith es propenso a tener accidentes y Jones no, puede que el juez actúe justamente si anula el permiso de conducir de Smith y consiente, en cambio, que Jones siga con el suyo, incluso si las circunstancias de la infracción a las leyes del tráfico fueran idénticas en uno y de otro. (Evidentemente, se podría calificar a esta diferencia también de diferencia en las circunstancias: en las *internas*, contrapuestas a las *externas*.) Interpretado de este modo, el principio parece aceptable: dos actos que son exactamente iguales, realizados por agentes idénticos en circunstancias similares, tienen que ser o bien ambos justos o bien ambos injustos.

Ahora bien, hemos pagado un precio muy elevado por nuestro principio: ahora nos resulta inútil. Es imposible de aplicar, porque no *hay* nunca dos actos idénticos realizados en circunstancias, internas y externas, idénticas. Y, sin embargo, si los actos difieren el uno del otro —siquiera sea en el más mínimo detalle—, no existe ninguna garantía de que esta diferencia no tenga que requerir una diferencia en la valoración moral: el uno justo, el otro injusto. Podría objetarse: «Pero no todas las diferencias son diferencias *relevantes*». Quizá sea esto cierto; pero el problema está en encontrar un criterio para conocer cuándo una diferencia *es* relevante. Continuaremos con este problema en

un capítulo posterior; pero, en todo caso, Kant no lo resuelve.

La única manera segura de aplicar el *test* kantiano de la universalizabilidad es considerar el acto en toda su particularidad concreta, y preguntarse entonces: «¿Podría yo desear que todo el mundo, en circunstancias exactamente similares, dijera una mentira exactamente similar a la que yo pienso decir?» En tanto que atajo para saber lo que es justo, la universalizabilidad nos ha fallado. Porque ver si un acto similar, realizado por otra persona con toda su particularidad concreta, es justo, resulta tan difícil como ver si el propio acto es justo [9].

A pesar de este fracaso, es posible que el criterio de la universalizabilidad tenga un valor considerable, aunque no el valor que Kant le atribuyó.

Lógicamente no ganamos nada al plantear la pregunta como pregunta dirigida a todo el mundo más bien que a uno mismo; porque es la misma pregunta. Pero *sicológicamente* ganamos mucho. Mientras yo considere que el acto es un acto que yo puedo hacer o no puedo, es fácil suponer que me parecerá justo sencillamente cuando me parezca conveniente. Pero, si me pregunto ahora si será justo para todo el mundo, sus ventajas no tendrán ningún atractivo para mí, ni enturbiarán mi mente como lo hacía mi propio acto. Si el acto es injusto será fácil ver que es injusto para ellos; y entonces podré llegar razonablemente a la conclusión de que es injusto para mí. Antes de Kant hubo otros escritores que patrocinaron por esta razón la adopción de una actitud de espectador imparcial [10].

C. *Una revisión posible*

En el capítulo sobre la Justicia discutiremos una segunda regla kantiana, en relación con el problema de tratar a la gente como fin y no como medios. Mientras tanto, y antes de que dejemos el tema de la universalizabilidad, veamos brevemente un empleo revisado del empleo kantiano de la universalizabilidad que nos propone el escritor contemporáneo Kurt Baier.

1. Según Baier, algunos actos son justos o injustos cuando

---

[9] Sir David William Ross, *Kant's Ethical Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1954, pág. 34. Reproducido con autorización del editor.

[10] *Ibíd.*, pág. 34. Los subrayados son míos.

se les considera en sí mismos, sin recurrir a la universalizabilidad. Para ser justos tienen que satisfacer la condición de la *reversibilidad*, esto es, tienen que ser aceptables para una persona, tanto si está en el extremo activo como en el pasivo de la acción. Puesto que el punto de vista moral es estrictamente imparcial, el hecho de que un acto sea justo puede no tener nada que ver con quién sea la persona que se siente favorecida por él. De acuerdo con el argumento de Baier, «el homicidio, la crueldad, el sufrimiento infligido a otra persona, la mutilación, la tortura, el engaño, las trampas, la violación, el adulterio... son ejemplos todos ellos de esta clase de conducta» [11] —conducta que no es reversible y que, por consiguiente, es injusta—. Por supuesto, puede discutirse el que todas estas formas de conducta sean o no irreversibles. Algunas de ellas podrían «ser aceptables para una persona, estuviera o no el extremo activo» *si* se trata de una determinada clase de persona. En cualquier caso, su decisión sobre ello dependerá de la clase de persona que sea.

2. Es más interesante, sin embargo, el segundo punto: algunos actos son injustos —no por la irreversibilidad, sino porque no se puede recomendar que se apliquen a todo el mundo—. Ahora bien, las reglas morales por su propia naturaleza han de aplicarse a todo el mundo. Una sociedad secreta o un culto religioso pueden tener reglas, cuyo conocimiento no se permita a los extraños, pero las *reglas morales* tienen que formularse o inculcarse públicamente; el meollo de la moral consiste en la adhesión universal a ella. «No matarás, pero esto es un secreto riguroso» es absurdo. La «moral esotérica supone una contradicción en los términos» [12]. Las reglas morales son aplicables universalmente, y para ello tienen que ser entrañables universalmente. La *enseñabilidad universal* es el criterio de Baier para juzgar las reglas morales. Según este criterio, hay tres clases de reglas que quedan invalidadas:

a) *Reglas que se frustran a sí mismas.* Hay reglas cuyo propósito queda frustrado en cuanto todo el mundo actúa según ellas. Por ejemplo, consideremos la máxima «Cuando estés en un

---

[11] Kurt Baier, *The Moral Point of Vien*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958, pág. 202.

[12] *Ibíd.*, pág. 196.

apuro pide ayuda, pero nunca prestes tu ayuda a otro cuando esté en un apuro».

Si todo el mundo siguiera este principio, el hecho de que adoptara su segunda parte frustraría lo que, evidentemente, constituye el objeto de la adopción de la primera parte; conseguir ayuda cuando se está en un apuro. Aunque ese principio no se contradice a sí mismo —porque cualquier persona podría adoptarlo corrientemente— es, sin embargo, objetable desde el punto de vista moral, porque no se le podría enseñar a todo el mundo de un modo público. Y entonces perdería su sustancia. Se trata de un principio parasitario, solamente útil (para alguien) si mucha gente actúa de modo opuesto a él [13].

b) *Reglas que se derrotan a sí mismas.* Una regla se derrota a sí misma cuando el fin de la regla queda derrotado en cuanto una persona hace saber que la ha adoptado. (Kant no supo distinguir las reglas que se derrotan a sí mismas de las que se frustran a sí mismas.) «Promete algo cuando creas o sepas que no vas a poder cumplirlo o cuando no te propongas cumplirlo»: así actúa mucha gente, por lo menos en múltiples ocasiones; pero si una persona anunciara que ésta iba a ser la norma de sus acciones futuras, quedaría derrotado todo el propósito de hacer promesas. Las promesas se hacen para proporcionar una garantía a la persona a la cual se promete algo. Y un hombre que hiciera una observación semejante suscitaría inmediatamente dudas acerca del cumplimiento de la promesa, y por ello perdería la ventaja que le proporciona el hacer promesas. Si se enseñara abiertamente una regla semejante —como tiene que ser, si quiere ser realmente una regla moral— se sabría que todo el mundo actuaría según ella, y dejaría de tener interés hacer promesas. Una regla semejante no puede, por consiguiente, pertenecer a la moral de ningún grupo.

c) *Reglas moralmente imposibles.* Hay reglas que son imposibles de enseñar del modo en el que deben ser enseñadas las reglas morales: por ejemplo, las reglas que se frustran a sí mismas y las que se derrotan a sí mismas, *podrían* enseñarse en esa forma (aunque sería inútil hacerlo), pero no *podría* enseñarse una regla moralmente imposible como «Afirma siempre lo que

---

[13] *Ibíd.*, págs. 196-197.

tú creas que es falso». Una persona podría actuar secretamente según esa regla y hacerlo con éxito, puesto que siempre se pensaría que está diciendo lo que cree, aunque, en realidad, esté diciendo lo contrario. Una persona tal engañaría verdaderamente a los demás, pero lo que no puede hacer es enseñar a los demás su principio o máxima; porque, si lo hiciera, los demás entenderían que está diciendo lo contrario de lo que dice. La enseñanza pública de esta máxima a todo el mundo, para que todo el mundo la aceptara, sería imposible —a no ser por supuesto, que se interprete como un cambio en el empleo de la palabra «no», en cuyo caso —según vimos anteriormente— equivaldría a la máxima «Di la verdad».

Estamos estudiando la enseñanza pública del principio «Afirma siempre lo que tú creas que no es cierto» para que todo el mundo lo acepte; aceptación que no puede interpretarse como si se tratara de un cambio en el empleo de la palabra «no». Pero esto es absurdo. No podemos decirnos *públicamente* todos —los unos a los otros— que estamos constantemente engañándonos los unos a los otros en un cierto sentido, e insistir al mismo tiempo en que tenemos que seguir siendo engañados aunque sepamos cómo podríamos evitarlo. De aquí concluyo que este principio no puede incorporase a una regla que pertenezca a la moral de ningún grupo [14].

Habría que añadir, sin embargo, que los mentirosos ocasionales e incluso habituales no actúan según la máxima «Miente siempre» o «Di siempre lo que crees que es falso». Los que mienten ocasionalmente actúan según máximas como «Miente cuando, gracias a ello, puedas evitar herir a alguien» y «Miente cuando a ti te es útil y no perjudica a nadie más». Los mentirosos habituales actúan a menudo según la máxima «Miente cuando sea conveniente» o «Miente cuando resulte fácil». Los mentirosos patológicos actúan según la máxima «Miente siempre que puedas engañar a alguien». Todas *estas* máximas pueden ser adoptadas perfectamente por todos y ser enseñadas por todo el mundo. Las dos últimas pueden ser útiles y aceptables. Las otras probablemente no lo sean. Pero sería necesario investigar *por qué* las dos últimas son mejores que las otras (si es que lo son). To-

[14] *Ibid.*, pág. 199.

das ellas se adaptan a los criterios kantianos de coherencia y reversibilidad del mismo modo que al criterio de Baier —la enseñabilidad universal—. Así pues, estos criterios pueden —en el mejor de los casos— tomarse como criterios que *excluyen* ciertos tipos de acciones, pero no nos dicen qué acciones hay que *incluir* en un conjunto aceptable de reglas morales. (Las condiciones necesarias no son condiciones suficientes.) En el capítulo próximo examinaremos algunos cambios que se han hecho en la ética kantiana, a fin de satisfacer este propósito.

EJERCICIOS

1. ¿Cree usted que las críticas siguientes a Kant están justificadas? Dé las razones para cada respuesta:

a) Cuando Kant habla de que la felicidad no es el fin o propósito del hombre está empleando un lenguaje teleológico para el que no tiene atribuciones a falta de una teoría sobrenatural específica. Porque un propósito implica que haya alguien con un propósito. Si el hombre fue planeado para algún propósito, alguien —probablemente Dios— tiene que haberle planeado así. Pero Kant no ha empezado —ni siquiera ha intentado— a demostrar que el hombre *fuera* planeado por un Ser Divino a fin de cumplir algún objetivo. Así pues, toda su especulación teológica carece de fundamento.

b) Además (continuando con lo anterior), no es cierto que baste con el instinto si nuestro fin verdadero es la felicidad. Seguiremos necesitando a la razón para que nos diga qué acciones llevan con más probabilidad a la felicidad. (Ya se trate de nuestras propias acciones o de las de los demás.)

c) Al decir que una buena voluntad por sí sola es buena sin cualificación —y al suponer que «bien sin cualificación» quiere decir lo mismo que «bien intrínseco»— Kant confunde el bien instrumental con el bien intrínseco. La buena voluntad lleva normalmente al bien intrínseco, pero ¿cómo puede ser ella misma un bien intrínseco a la vista de un ejemplo como el del ejercicio de 1 de la página 397.

d) ¿Cómo puede Kant hablar de acciones coherentes o incoherentes? Solamente las proposiciones pueden ser compatibles (coherentes) o incompatibles las unas con las otras.

e) La regla kantiana de la universalizabilidad no puede aplicarse a cuestiones de sentimiento, como, por ejemplo, la de definir con quién nos vamos a casar. En primer lugar, Kant ponía todo el énfasis sobre la razón, que está en el extremo opuesto a los sentimientos. En segundo lugar, si yo amo a la señorita X y quiero casarme con ella, ¡ciertamente no me gustaría que se universalizara esto porque no deseo que *todo el*

mundo se case con la señorita X! (Exponga todos los errores que encuentra en esta crítica. Si suponemos que la máxima del acto tiene que ser racional en el sentido de ser universalizable, ¿se desprende de ahí que las cuestiones sentimentales no puedan ser tema de la máxima?)

f) La distinción kantiana entre el imperativo categórico como imperativo moral y el imperativo hipotético como no moral está equivocada. Algunos imperativos categóricos no tienen nada que ver con la moral: «¡Cierra la puerta!», «¡Come tu comida!» Y algunos imperativos hipotéticos tienen que ver con la moral: «Si vas a hacer lo que es justo, cumple esa promesa», «Si no es totalmente probable que él vaya a disparar contra ti, no dispares tú primero».

2. ¿Qué opina usted de los siguientes ejemplos considerados como aplicación de la ley kantiana de la universalizabilidad? Explique sus razones:

a) Puesto que yo disfruto jugando al tenis me gusta que me inviten los demás a este juego. Y puesto que tengo que hacer a los demás lo que me gustaría que me hicieran a mí, invitaré a otras personas a jugar al tenis conmigo en todas las ocasiones que pueda, independientemente de que ellos disfruten con el juego o no.

b) Todos los días tomo píldoras de hígado para mi salud. Si es justo para mí hacer esto, lo será para todo el mundo; por consiguiente, sería justo que todo el mundo tomara todos los días píldoras de hígado.

c) Yo no puedo desear que todo el mundo sea filósofo profesional. Si esto ocurriera la raza humana se moriría de hambre. Ahora bien, según Kant, ningún acto es justo a no ser que se le pueda universalizar como regla general. Por consiguiente, no debería haber nadie que se convirtiera en filósofo profesional.

d) Si yo prefiero a las rubias tengo que desear que todos los demás las prefieran.

e) El suicidio es siempre injusto, porque si se universalizara, resultaría incompatible con la continuación de la vida humana.

f) Mentir es siempre injusto porque, si se universalizara, sería incompatible con la función del lenguaje, que consiste en decir la verdad. (¿Está usted de acuerdo en esto con Kant?)

g) Amar a los enemigos no puede ser nuestro deber porque, si todo el mundo amara a sus enemigos, ya no quedarían enemigos por amar.

h) Dar limosna a los pobres no puede ser deber nuestro porque, si todo el mundo obrara así, los beneficiarios dejarían de ser pobres y ya no quedarían pobres a quienes dar limosna.

i) El propio Kant era incoherente: era soltero y no tenía hijos. Si todo el mundo hubiera seguido su ejemplo la raza humana habría desaparecido. Si el suicidio es siempre injusto (como pensaba Kant), ¿por qué no también el celibato que produce el mismo resultado?

j) Un maestro dice en el momento de encender su pipa al empezar un examen: «Puesto que la máxima de mi acción debe ser universalizable, pueden ustedes fumar durante el examen».

Un estudiante replica: «Me pregunto si no estará usted universalizando una máxima diferente: 'Todos los maestros pueden fumar durante los exámenes'».

3. ¿Son universalizables las máximas siguientes? ¿Se ajustan a los criterios de Kant? ¿Por qué? (Fíjese para ver si hay nombres propios.)

a) Todo el mundo está obligado por las reglas morales, menos yo.

b) No te pongas a la cola; colócate al principio de ella en la puerta, para que no tengas que esperar a que sirvan primero a los demás.

c) Date prisa ahora. Compra los billetes hoy para que los puedas tener más tarde, cuando todo el mundo se precipite a comprarlos.

d) Escribe el mejor ensayo y gana el primer premio.

e) Sé una excepción: llega allí a tiempo.

f) Si dos trenes se cruzan, cada uno de ellos tiene que esperar a que pase el otro.

g) Sé implacable con todo el mundo.

h) Sé más caritativo que nadie.

i) Habría que matar a todos los que no están de acuerdo conmigo.

j) Habría que matar a todos los que no están de acuerdo con otra persona.

k) Habría que matar a todo el que no esté de acuerdo con la idea X.

l) Haz que todo el mundo crea en lo que tú crees.

m) Nunca hables a no ser que te hablen antes.

n) Antes de empezar a comer espera a que lo haga la dueña de la casa.

o) Nunca seas el primero en empezar a comer: espera siempre a que empiece otro.

4. Piense en todas las razones posibles que justifiquen el hecho de que una regla moral no debe contener nombres propios. Lea después las páginas 19-26 de *Ethical Theory*, de R. Brandt, a fin de comparar su razonamiento con el del autor.

5. ¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con la afirmación siguiente?: «Kant parece haber defendido que todas las reglas particulares del deber pueden deducirse de la regla fundamental: 'Actúa como si la máxima de tu acción fuera a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la Naturaleza'. Ahora bien, eso me parece a mí un error análogo al de suponer que la lógica formal proporciona un criterio completo de verdad. Yo estoy de acuerdo en que una volición que no se ajuste a ese *test* debe ser condenada; pero afirmo que una volición que se ajusta a él puede ser después de todo injusta. Porque yo concibo que todas (o casi todas) las personas que actúan conscientemente puedan desear sinceramente que las máximas, según las cuales actúan, sean universalizadas: mientras que al mismo tiempo encontramos continuamente personas semejantes que están en un total desacuerdo consciente sobre qué es lo que cada una de ellas debería hacer en un conjunto determinado de circunstancias» (HENRY SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, 7.ª ed., Nueva York, Macmillan, 1874, pág. 209-210).

6. ¿Es parasitario el pacifismo? ¿Estaría usted de acuerdo o en desacuerdo con lo siguiente?: «El pacifismo es muy noble y la guerra muy horrible, pero en la presente condición de la sociedad, las gentes que anuncian que no piensan armarse para resistir a una agresión no hacen más que provocar esa agresión; si todo el mundo actuara de ese modo los malos exterminarían a los buenos del mundo.

»Los que son pacifistas hoy pueden serlo, y pueden predicar sus doctrinas, porque en el período 1939-1945 hubo un número suficiente de personas que *no* eran pacifistas: los ejércitos aliados hicieron que fuera posible su pacifismo al defenderlos contra una tiranía que, de haber sido victoriosa, les hubiera arrebatado la mayoría de sus libertades, incluyendo su derecho a predicar el pacifismo».

7. En *Los miserables*, de Víctor Hugo, el protagonista, Jean Valjean, es un antiguo presidario que vive con nombre supuesto. Ha montado un próspero negocio y emplea en él a la mayoría de sus paisanos; se convierte en su alcalde y en un benefactor público. Se entera entonces de que han detenido a otro hombre —un viejo mendigo perturbado— y que le van a mandar a galeras, creyendo que se trata de Jean Valjean. El auténtico Jean Valjean decide entonces que es deber moral suyo revelar su identidad, aunque por ello le devuelvan a las galeras.

a) ¿Qué cree usted que hubiera dicho Kant de la decisión de Jean Valjean? ¿Por qué?

b) ¿Qué cree usted que dirían los utilitarios? ¿Por qué?

c) ¿Qué diría usted? Exponga sus razones.

8. Dé un valor a los ejemplos siguientes, empleando el concepto de reversibilidad:

a) A tira una naranja a B; B se enfada; A se resiente del enfado de B. B dice: «Estoy seguro de que tú te *enfadarías* si te lo hiciera yo a ti». A replica: «Puede que sí, pero yo soy yo, yo no soy tú».

b) La madre de un delincuente juvenil que ha asesinado a otro muchacho llora y dice que su hijo no es realmente malo; pide que le pongan en libertad después de algún tiempo y que se lo confíen a su cuidado. Se queda horrorizada cuando el juez le condena a treinta años. ¿Qué cree usted que ella sentiría —o qué cree que sentiría usted— en esa situación si no fuera la madre del agresor, sino la del muchacho asesinado?

c) X dice: «¡Qué espanto haber encarcelado a ese aviador americano que derribaron sobre el territorio soviético!» Y replica: «¿Tú crees? ¿Qué propondrías tú que hiciéramos si derribarámos a un avión ruso sobre Pittsburgh? ¿No se sentirían los americanos justamente indignados?». X contesta: «Sí, pero ellos son una dictadura militarista y nosotros una democracia amante de la paz».

9) Dé un valor a la conversación siguiente: «Es injusto engañar y mentir y robar; ¿qué pasaría si todo el mundo cometiera esos actos?». «De acuerdo, pero lo que dices es irrelevante porque no todo el mundo

va a hacer esas cosas. La mayoría seguirá portándose como buenos ciudadanos, y la universalización a que te refieres no se dará nunca».

10. Considere la ética, no de cumplir con el deber, sino de hacer *más de lo que* constituye el deber («por encima del llamamiento del deber».) Lea sobre este punto el muy interesante ensayo de J. URMSON, *Saints and Heroes*, en A. I. MELDEN, *Essays in Moral Philosophy* (Seattle, University of Washington Press, 1958, págs. 198-216).

11. ¿Existe algún medio de que usted pueda defender la concepción de que, de dos actos idénticos realizados por idénticas personas en idénticas circunstancias, uno de ellos puede no ser justo y el otro injusto? Conteste a esto lo mejor que pueda y remítase después al libro de R. BRANDT, *Ethical Theory*, págs. 21-24.

BIBLIOGRAFIA REFERENTE A LAS SECCIONES 14 Y 15

BAIER, KURT, *The Moral Point of View*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958, cap. 8 y págs. 280-289.

BEARDSLEY, ELISABETH L., *Moral Worth and Moral Credit*, en *Philosophical Review*, vol. 66, núm. 3 (julio de 1957), págs. 304-328.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 2.

BROAD, C. D., *Conscience and Conscientious Action*, en BROAD, C. D., *Ethics and the History of Philosophy*, Nueva York, Humanities Press, 1952, págs. 244-262.

BROAD, C. D., *Five Types of Ethical Theory* (1935), Nueva York, Humanities Press, 1960 (Littlefield, Adams), cap. 5.

CARRIT, EDGAR F., *The Theory of Morals*, Londres, Oxford University Press, 1928, cap. 9.

EWING, ALFRED C., *Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1953, cap. 4.

FIELD, GUY C., *Moral Theory*, Londres, Methuen, 1921, 1.ª parte.

HARE, R. M., *Universalizability*, en *Aristotelian Society Proceedings*, volumen 55 (1954-55), pág. 295-312.

HARRISON, JONATHAN, *Kant's Four Examples of the First Formulation of the Categorical Imperative*, en *Philosophical Quaterly*, vol. 7 (1957), pág. 50-62.

HARRISON, JONATHAN, *When Is a Principle a Moral Principle?*, en *Aristotelian Society Proceedings*, volumen suplementario 28 (1954), págs. 11-34.

KANT EMMANUEL, *Crítica de la razón práctica*. Muchas ediciones.

KANT EMMANUEL, *Fundamental Principles of The Metaphysics Of Morals*, 9.ª ed., Nueva York, Longmans, Green, 1923, otras muchas ediciones.

KÖRNER, STEPHEN, KANT Baltimore, Pelikan Books, 1955, cap. 6.

LADD, JOHN, *Must There Be a Desire To Do one's Duty for Its Own*

Sake?, en NAKHNIKIAN, G. y H. CASTANEDA, *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, Wayne State University, 1961.

MACKINNON, D. M. *A Study in Ethical Theory*, Londres, Black, 1957, páginas 61-120.

NOWELL-SMITH, PATRIK, *Ethics*, Baltimore, Pelikan Books, 1954, capítulo 17.

PATON, HERBERT JAMES, *The Categorical Imperative*, Londres, Hutchinson, 1953.

RASHDALL, HASTING, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1924, 2 vols., vol. 1, lib. 1, cap. 5.

ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *Kant's Ethical Theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1954.

SHWAYDER, D. S., *The Sense of Duty*, en *Philosophical Quarterly*, volumen 7 (1957), págs. 116-125.

SILBER, JOHN R., *The contents of Kant's Ethical Thought*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 9 (1959), partes primera y segunda, páginas 193-207, 309-318.

SINGER MARCUS, *Generalisation in Ethics, en Mind*, vol. 64 (1955), páginas 361-375.

Reglas y consecuencias

Estamos ya en condiciones de intentar la mediación entre las concepciones éticas de Kant y las de los utilitarios. Podría definirse nuestra situación presente más o menos así: el criterio kantiano de la universalizabilidad tiene un mérito: parece lógico que, si es justo que una persona haga algo, también lo será para cualquier otra persona que esté en las mismas condiciones, y que es injusto que una persona, al aplicar una regla moral, se considere una excepción a sí mismo. En las próximas páginas tendremos constantemente presente este concepto de las reglas morales universalizables. Al mismo tiempo, no podemos encontrar aceptable el sistema kantiano completo tal como se presenta, con sus reglas sin excepción y su formalismo riguroso. Pero tampoco queda satisfecha mucha gente con la posición utilitaria tal como la hemos desarrollado hasta aquí. Es posible que esta insatisfacción sea menos obvia, pero importa señalar que nuestra ética cotidiana y del sentido común —que, como se reconoce, no está perfectamente elaborada— está claramente en desacuerdo con el utilitarismo en algunos aspectos. Consideremos algunos ejemplos.

16. Los deberes «prima facie»

Cuando nos preguntan por qué observamos una promesa que hicimos, nos limitamos a contestar: «Porque hice esa promesa». Si dijéramos sencillamente: «Porque pienso que observar esa promesa producirá el máximo bien», nuestro interrogador se sentiría

ligeramente sorprendido e incluso escandalizado. De nuestra respuesta podría deducir que en la próxima ocasión quizá quebrantemos la promesa, si pensamos que con ello vamos a procurar —en esa ocasión— el máximo bien. Esto no equivale a decir que la ética del sentido común insista en que se deben observar las promesas en *todas* las ocasiones: la mayoría de la gente está de acuerdo en que debemos quebrantar una promesa si con ello salvamos una vida, y a veces por razones de mucha menos entidad. Pero al menos —la mayoría de la gente sostendría esto— no estamos justificados si la quebrantamos simplemente porque, en nuestra opinión, ello vaya a producir el máximo bien en una situación concreta.

Cuando nos preguntan por qué se castiga a un criminal nos sentiremos movidos a contestar: «Porque ha cometido un crimen». Nos sentimos mucho menos inclinados a contestar: «Porque castigarle producirá el máximo bien», aunque es posible que también *podamos* creer en eso. Quizá creamos que las dos razones son relevantes: pero, ciertamente, no *sólo* la segunda. O bien, consideremos un hombre que ha cooperado en un crimen que —según nos enteramos— él no cometió. Es posible que creamos realmente que el hecho de tenerle preso durante cinco años producirá el máximo bien: se trata de una persona molesta, un perturbador, un peligro público y, si no estuviera entre rejas, no produciría más que perjuicios a los demás. Sin embargo, no creemos que sea justo condenar a alguien por un crimen que no ha cometido, aunque esta condena puede ayudarle a él o a la sociedad o a ambos.

Más aún: creemos que es deber nuestro ayudar a nuestros padres y a nuestros hijos, y, en menos grado, a otros parientes —incluso si no hacemos nada o muy poco por aquellos que no pertenecen a nuestra familia. La mayoría de los padres consideran que es deber suyo mantener a sus hijos sanos de cuerpo y de alma en la medida en que son capaces, aunque no sientan ningún deber semejante para con los hijos de otros. Si le pidieran a un padre que eligiera entre un bien menor para sus propios hijos y un bien mayor para los hijos de sus vecinos o de desconocidos, escogería, sin dudarlo, el bien para sus propios hijos: no por debilidad moral por su parte (parcialidad para con su estirpe), sino por deber moral. No solamente no creen estar violando su

deber cuando se comportan así, sino que están convencidos de que es así como deben comportarse.

Dejando a un lado las relaciones consanguíneas, consideramos, por lo general, que es deber nuestro ayudar a los que son amigos nuestros más que a los que nos son desconocidos. No es que creamos que *no* tenemos deberes para con los extraños: si cuando vamos conduciendo a lo largo de una carretera vemos a un desconocido que ha sido víctima de un accidente, indudablemente consideraremos que es deber nuestro detenernos y ver la manera de ayudarle. Pero si un desconocido total nos abordara a las tres de la tarde y nos pidiera que nos desplazáramos a 10 millas de la ciudad hasta donde está averiado su coche, la mayoría de nosotros pensaría probablemente que no tenía absolutamente ninguna obligación de ayudarle; mientras que, si el que nos lo pidiera fuera un amigo personal, probablemente nos sentiríamos obligados en cierta manera. En otras palabras: no consideramos que sea deber nuestro conferir el bien impersonalmente, sino sólo a personas concretas que estén relacionadas con nosotros de modo especial (sangre o amistad). Esto es particularmente cierto cuando la persona en cuestión nos ha hecho un gran favor: nos sentiremos más inclinados a pensar que es deber nuestro ayudarle en su avería de coche porque *nos* ha hecho muchos favores en el pasado. A la vista de todo esto resulta difícil conciliar esta tendencia con el utilitarismo; porque —según el utilitarismo— tenemos que conferir nuestras bondades allí donde vayan a producir el máximo bien. Ahora bien, actuar así supone entrar en conflicto con el concepto común acerca de cuál sea nuestro deber, porque creemos (estemos o no en lo justo) que tenemos deberes para con personas especiales por razones especiales, lo cual es completamente diferente de nuestro *único* deber utilitario de llevar al máximo el bien total independientemente de que recaiga en amigos o en conocidos.

Supongamos que hay en un edificio en llamas dos hombres sepultados: mi padre y un extraño; solamente queda tiempo para salvar (como mucho) a uno de los dos, y yo soy la única persona que se encuentra en los alrededores. Mi padre —aunque personalmente me sea muy querido— es un hombre que no tiene ninguna importancia para el mundo; el otro hombre es un gran científico que —si se le conceden algunos años más de vida—

podrá hacer más que ninguna otra persona del mundo en la lucha contra el cáncer. No cabe ninguna duda de que el desconocido daría al mundo un bien mucho mayor que mi padre. ¿A quién de los dos debería yo salvar? No cabe duda que el utilitarismo se ve obligado a afirmar que habría que salvar al desconocido y dejar que muriera el padre. Pero la mayoría de la gente no estaría de acuerdo con esto: diría (y acaso nosotros mismos lo pensamos) que había que salvar al padre, aunque la salvación de la otra persona produjera un bien mayor al mundo; y *mi* deber es salvar a mi padre aunque, si hubiera otra persona cerca del edificio en llamas —una persona que no conociera a ninguno de los dos hombres encerrados allí— esa otra persona debería salvar al científico. No se trata de a quién *salvaríamos* nosotros; 999 personas de cada 1.000 salvarían a su padre. La pregunta es: ¿A quién *deberíamos* salvar? Y en este punto la convicción de muchas personas se opondría a la del utilitario.

El utilitario podría, por supuesto, decir que esta respuesta no es más que una mera racionalización de los deseos, puesto que, en todo caso, la mayoría de las personas preferirían salvar a su padre (no conocen al desconocido y, por consiguiente, no sienten nada hacia él). Al racionalizar consiguen, adecuar su acción a sus deseos: es éste un truco favorito de la conducta moral. El utilitario nos dirá: «Salvar a tu padre —por muy noble que sea el impulso— es, a la luz de esta situación concreta, un simple sentimentalismo: tu padre está allí delante de ti, pidiendo socorro y te ve; la presencia de esta situación angustiosa y los recuerdos, de toda una vida con tu padre, que duermen en tu corazón hacen, en un momento dramático, que este impulso sea casi arrollador». Pero piensa también en la gente que será salvada por el científico: mientras mires a tu padre gritando socorro en el edificio en llamas, piensa también, no sólo en el científico que pide socorro, sino en los miles de enfermos de los hospitales de todo el mundo que gritarán en vano mientras agonizan si no salvas la vida del científico. Como señaló Mill, lo que está en una gran proximidad de nosotros, en el tiempo y en el espacio, ejerce sobre nosotros un efecto sicológico mucho más fuerte que aquello que está muy lejos; pero —como también destacó Mill— no debemos dejar que este hecho influya en nuestra valoración de cuál sea

nuestro deber: no deberíamos racionalizar una comprehensible debilidad humana y hacer de ella un deber.

Otro ejemplo:

> Supongamos que dos exploradores en el Artico tienen sólo comida suficiente para que uno de ellos viva hasta llegar a la base, y entonces uno de los dos se ofrece a morir si el otro le promete que educará a sus hijos. Nadie más sabrá que se ha hecho esta promesa, y cumplirla o quebrantarla no podrá influir en el futuro cumplimiento de las promesas. Según la teoría utilitaria, el deber del viajero que regrese será actuar precisamente como tendría que haber actuado si no se hubiera hecho el trato: considerar cómo puede gastar su dinero del modo más provechoso para la felicidad de la humanidad y —si cree que su propio hijo es un genio— gastarlo todo en él [1].

Suponiendo que el explorador que regresa no esté económicamente en condiciones de educar a la vez a sus hijos y a los del explorador muerto, y suponiendo que pueda alcanzarse un bien mayor educando a sus propios hijos, porque son más dignos de ello y porque los hijos del otro son unos zotes, seguiremos, probablemente, creyendo *todavía* que el explorador debe cumplir su promesa. Ha hecho una promesa solemne; un hombre ha consentido en morir pensando en que se iba a cumplir esa promesa y creemos que —*ocurra lo que ocurra*— hay que cumplir la promesa. ¿Ocurra lo que ocurra? Bueno, casi; ciertamente, no deberá cumplir la promesa si cumpliéndola va a ocasionar la ruina de la civilización; pero deberá cumplirla incluso aunque quebrantándola pueda alcanzarse un *determinado* bien mayor. No estará justificado el quebrantamiento de la promesa porque esté convencido —incluso con excelentes pruebas— de que podría obtener un bien mayor educando a sus propios hijos que educando a los del explorador muerto.

Evidentemente, también aquí podría replicar el utilitario: «Te conduces de un modo que te hace ver la mitad del paisaje con gran nitidez —el moribundo sobre el témpano de hielo, la promesa solemne que supone la muerte de un hombre—, pero no la otra mitad: el bien que podría alcanzarse a través de los hijos del explorador que hizo la promesa, si se les diera una edu-

---

[1] E. F. Carritt, *Ethical and Political Thinking*, pág. 64.

cación completa (y necesariamente costosa). Como ese aspecto de la situación —especialmente, porque supone mirar a un futuro lejano— no se presenta ante nosotros con tanta nitidez tendemos a la solución normal, 'sentimental'. Pero considera con la misma nitidez —si puedes— todo el bien que el superviviente puede hacer con la educación de sus propios hijos —también son seres humanos y se merecen una oportunidad— y la inutilidad que para todo el mundo supondrá el haber educado a unos retrasados mentales. Considera también que nadie sabrá nunca que él quebrantó su promesa, y, por ello, ese incumplimiento no tendrá consecuencias adversas para el cumplimiento de futuras promesas: el que prometió no revelará el secreto y nadie más lo sabrá. Considera también el hecho de que el otro ha muerto y no se enterará nunca de la diferencia; así pues —si queremos ser realistas y honrados en esta situación, y, en vez de recrearnos en 'nobles' sentimientos, queremos hacer lo mejor—, ¿no debemos actuar en contra de los impulsos iniciales (¿más humanos?) y quebrantar esta promesa?».

Sobre este fondo es como podemos apreciar mejor la aportación de un escritor contemporáneo: sir William David Ross. Su teoría sigue muy de cerca a la de Richard Price en el siglo XVIII; pero será más interesante estudiar la de Ross, porque se trata de un esfuerzo explícito de mediar entre Kant y Mill. He aquí algunas de las principales afirmaciones de Ross:

1. El deber tiene un carácter mucho más *personal* de lo que aparece en la exposición utilitaria. Aunque tenemos el deber de llevar el bien intrínseco al máximo, tenemos también deberes, en ocasiones concretas, para con personas concretas. Tenemos también deberes para con nuestros padres, para con nuestros hijos, para con aquellos que nos han hecho favores; deberes que no tenemos —por lo menos en la misma medida —para con las personas que no tienen esas relaciones con nosotros. Ross afirma, pues, que la ética del sentido común es correcta y el utilitarismo erróneo.

2. El deber *mira al pasado* lo mismo que *mira al futuro*. Es decir, si algunos de los actos que tenemos que realizar son obligaciones, ello se debe a acontecimientos que sucedieron en el pasado, y no porque en el futuro puedan producir algún bien. No todos los deberes se originan *a fin de que* pueda producirse algún estado futuro, como alegan los utilitarios; algunas acciones

se convierten en deberes *a causa* de alguna acción pasada que ya ha sido. Yo no debo cumplir una promesa, a fin de producir el máximo bien en el futuro (aunque, indudablemente, se consiga un bien mayor cumpliendo las promesas que quebrantándolas), sino *porque* así lo prometí. Yo debo ayudar a un benefactor no solamente para producir un bien en el futuro, sino *porque* él me ayudó. Ross aclara la cuestión de este modo: supongamos que yo pueda elegir entre dos actos, A y B. Al hacer A cumplo una promesa y realizo un total de 1.000 unidades de bien; y al hacer B quebranto una promesa y produzco un total de 1.001 unidades de bien. Según el utilitario, yo debo hacer lo que produzca el máximo bien, y, por consiguiente, tendré que escoger B y quebrantar mi promesa. Pero actuar así es injusto, según Ross: mi deber es cumplir la promesa, aunque ello suponga que va a conseguirse un bien total inferior.

No podemos rehuir esta conclusión diciendo: «El acto A producirá, después de todo, el máximo bien, porque te has olvidado de que el hecho de cumplir la promesa tendrá un efecto favorable sobre el futuro cumplimiento de las promesas; así pues, cumplir la promesa —además de producir las 1.000 unidades de bien del ejemplo producirá más —cien unidades más, por ejemplo— debido a sus efectos sobre el futuro cumplimiento de las promesas». Este razonamiento establece condiciones nuevas que no son las del ejemplo. En el ejemplo, esas 1.000 unidades son la suma *total* de bien que se producirá una vez restado el mal, y después de haber incluido en ellas a todo efecto bueno que este acto pueda tener sobre las promesas futuras. Este último efecto está ya incluido en el total; sin él el cumplimiento de la promesa solamente hubiera producido 900 unidades de bien. Así pues, con ese astuto truco no podemos superar el obstáculo. Si cambiamos la condición, no habrá problema moral: tanto Ross como los utilitarios estarán de acuerdo en que debemos cumplir la promesa; y seguirá existiendo el problema creado por el ejemplo concreto que Ross nos presenta. Por supuesto, si el total de bien que se alcanzará quebrantando la promesa es abrumador —si, quebrantando una promesa no excesivamente importante, podemos conseguir que alguien haga un fuerte donativo al Fondo para la Curación de las Distrofias Musculares—, entonces será preferible quebrantar la promesa. Pero ninguna *pequeña* ventaja de bien

en B sobre el de A podrá justificar que se haga B si ello supone quebrantar la promesa.

3. Kant se encontraba en su teoría con dificultades, por considerar que ciertas clases de actos —como matar, robar, mentir y quebrantar las promesas— son injustos en todas las circunstancias. Las dificultades eran las siguientes: 1) Consideraba ciertas prohibiciones como reglas incondicionales, aunque con toda probabilidad tienen excepciones legítimas, y 2) Llegaba a un callejón sin salida por lo que se refiere a las situaciones de conflictos de deberes. Kant no supo distinguir entre deberes *absolutos o condicionales* —lo que debemos *siempre* hacer, sea lo que sea— y deberes *prima facie* —es decir, aquellos que *tienden* a ser deberes absolutos—. Un deber *prima facie es* un deber absoluto si no hay otro deber *prima facie* que esté en conflicto con él. Así pues, según Ross, tenemos un cierto número de deberes *prima facie*. Por ejemplo, tenemos un deber *prima facie* de cumplir la promesa y un deber *prima facie* de producir bien (nuestro deber utilitario). Cuando el deber *prima facie* de producir bien no interfiere con ningún otro deber *prima facie*, será nuestro deber producir el máximo bien posible; pero cuando —como en nuestro ejemplo— se interfieren entre sí, hay que escoger entre dos deberes *prima facie;* y éstas son, precisamente, las situaciones de conflicto moral. En el ejemplo de Ross escogemos el deber *prima facie* de cumplir las promesas, en vez del deber de producir bien, porque la diferencia en la cantidad de bien de A y la de B es muy pequeña. En otros casos —supongamos, por ejemplo, que al hacer B se producen 10.000 unidades de bien— el deber de producir bien sobrepasará al de cumplir las promesas; por tanto, deberemos quebrantar la promesa a fin de promover el mayor bien posible. Ambos son deberes *prima facie*, y la mayoría de las situaciones de conflicto moral se producen cuando tenemos que escoger entre dos deberes *prima facie*, ninguno de los cuales puede realizarse al mismo tiempo que el otro. Así pues, tenemos dos deberes *prima facie* y hay que realizar el que sea mayor; pero ninguno de ellos puede ser un deber absoluto o incondicional porque no podemos tener simultáneamente dos deberes absolutos pero contradictorios. No puede constituir un deber absoluto nuestro cumplir y, a la vez, quebrantar la promesa: esto supondría una contradicción lógica; pero podemos —y esto ocurre a menudo—

encontrarnos en la situación de tener que elegir entre dos deberes *prima facie.*

He aquí la lista de deberes *prima facie* de Ross:

1. Hay deberes *prima facie* que surgen de *actos míos previos.* Son de dos clases: 1) Existen los deberes de *fidelidad* a las promesas (o contratos u otros compromisos) que yo he hecho voluntariamente; tengo el deber *prima facie* de cumplirlos. Tengo este deber por encima del deber utilitario de realizar aquello que produzca el máximo bien. Es cierto que cumplir las promesas tiende normalmente a producir un bien, pero no hay que tratar del cumplimiento de las promesas como si fuera simplemente una subespecie de la producción de bienes; se trata de un deber *prima facie* en sí mismo. 2) Existen deberes de *reparación* por actos injustos previos que yo he hecho a los demás. Si he insultado a alguien o he causado un daño a sus propiedades, tengo un deber especial de reparar cumplidamente el daño que he causado. Por ejemplo, mi pelota ha roto la ventana del señor A. Le debo una reparación por ello, a él y no al señor B; incluso si el señor A es rico y no necesita dinero para hacer esa reparación; aunque las ventanas del señor B —al que yo no he perjudicado— estén rotas y el señor B no tenga dinero para arreglarlas. Hacer una reparación es un deber que me incumbe a mí *a consecuencia de* un acto *pasado,* y no *a fin de que* se produzca una determinada condición *futura.* Reparar no es simplemente el deber de producir las mejores consecuencias posibles, aunque realizar un deber de reparación sea a menudo un modo de conseguir esas consecuencias.

2. Hay deberes que no dependen de actos míos previos, sino de *actos previos de otras personas.* Si otras personas me han hecho a mí un bien tengo respecto a ellos una deuda: un deber de *gratitud.* Mis padres han hecho por mí más que mis vecinos, y por ello debo más a mis padres en agradecimiento. Si pudiera conseguir 1.000 unidades de felicidad confiriendo un beneficio a mis padres, o 1.001 unidades de bien confiriendo un beneficio análogo a mis vecinos, mi deber sería para con mis padres, a pesar de que la *cantidad* de bien producido fuera ligeramente superior en el otro caso.

Los deberes *prima facie* expuestos hasta ahora se referían al pasado. Si bien el hecho de obedecerlos puede tener efectos futu-

ros, su obligatoriedad no surge de sus posibles efectos futuros, sino más bien de sus acciones pasadas. Ross incluye también en su lista deberes *prima facie* que miran hacia el futuro. Así,

3. Existe el deber de *beneficencia,* esto es, el de promover el máximo bien intrínseco posible. Este es el único tipo de deber que destacan los utilitarios. En la ética de Ross es simplemente un tipo de deber entre otros muchos.

4. Existe el deber de *no maleficencia,* o deber de abstenerse de causar daño a la gente. Este deber se distingue netamente del deber de beneficencia, y Ross lo considera como un deber *prima facie* mucho más fuerte. Tengo el deber de ayudar a los demás, pero también tengo el deber —aún más fuerte— de abstenerme de causarles daño. Aunque no tuviera ninguna obligación de ayudar a un desconocido, tengo, ciertamente, la obligación de no causarle daño. Sería injusto causar a A una cierta cantidad de daño a fin de dar con ello a B la misma cantidad (o incluso una cantidad mayor) de bien. Es injusto robar a Pedro para pagar a Pablo, aunque obrando así se ayude a Pablo más de lo que se perjudica a Pedro. Ross afirma: «En general, no deberíamos considerar justificado matar a una persona para que siga viviendo otra, o robar a alguien para poder dar limosna a otro».

5. Existe también el deber de *justicia,* que, según Ross, es distinto del de beneficencia. El de justicia no tiene nada que ver con el incremento de la *suma* de bien producido por las acciones, sino que se refiere a su *distribución.* Ross dice que, cuando se da «el hecho o la posibilidad de una distribución de placer o felicidad (o de los medios que a ella conducen) que no esté en consonancia con el mérito de las personas, existe el deber de suprimir o de impedir una distribución semejante». Así pues, si yo puedo distribuir un bien equitativamente entre A y B tengo que hacerlo aunque suponga una ligera disminución en la suma total de bien que puede distribuirse. El concepto de justicia es complejo y lo analizaremos en el capítulo noveno.

6. Existe el deber de *mejorarse a uno mismo.* Si yo puedo mejorarme a mí mismo en virtud o en inteligencia tengo el deber *prima facie* de hacerlo. Probablemente esto significa «incluso si con ello no aumento el bien de otras personas», porque, de otro modo, Ross no lo hubiera catalogado como tipo distinto de deber *prima facie.*

¿Qué diría un utilitario de estos cuatro últimos deberes, esto es, de los que se refieren al futuro? Es evidente que todo utilitario insistirá en el deber de beneficencia. El utilitario dirá que el deber de no maleficencia está, en efecto, contenido ya en el concepto utilitario de deber, porque el deber de producir el mayor bien intrínseco posible incluye el de prevenir la mayor cantidad de mal intrínseco; y la práctica de no hacer daño a otras personas se justifica en cualquier caso ampliamente, por sus consecuencias. El deber de justicia puede quizá acoplarse dentro del esquema utilitario amplificando ligeramente lo que está ya implícito en las doctrinas de Bentham y de Mill; nos preocuparemos más extensamente de esto en el capítulo noveno. Los utilitarios admitirían el deber de mejorarse a sí mismos —y de hecho insistirán en él— a condición de que mejorarse a uno mismo afecte a la felicidad —bien sea a la propia o a la de otras personas— y esto casi con toda seguridad ocurrirá siempre; incluso en los raros casos en los que mejorarnos a nosotros mismos no ayude a los demás, probablemente tenderá a aumentar nuestra propia felicidad a largo plazo, lo cual es también una consecuencia incluida en el criterio utilitario.

¿Qué opinaría el utilitario de los deberes que se refieren al pasado? Estaría de acuerdo en que el pago de las deudas y el cumplimiento de las promesas y la devolución de favores son buenas conductas (con excepciones) por razones utilitarias. Pero no puede estar de acuerdo —si quiere seguir siendo utilitario— en que todo deber se refiera al pasado. En general, hay que cumplir las promesas porque, en conjunto, su cumplimiento produce más bien que su quebrantamiento, pero existen, por supuesto, ocasiones en las cuales hay que quebrantar las promesas, a saber, cuando el hecho de cumplirlas no vaya a acarrear el máximo bien, aunque uno haya tomado en consideración su repercusión sobre la confianza futura en las promesas. (En este punto existe un desacuerdo fundamental con Ross, que ya hemos estudiado anteriormente.)

¿Supone esta modificación que el utilitario se sienta vinculado por la concepción de que «lo pasado, pasado» y de que nunca debemos volver la vista hacia atrás porque nuestros ojos deben siempre mirar hacia el futuro? En modo alguno. «Siempre estáis hablando del *pasado*— dice el niño delincuente a sus pa-

dres—. Lo pasado, pasado... ¿por qué seguir atormentándose sobre ello?». «Pero —podría argüir el padre utilitario— yo no traigo a colación el pasado simplemente porque sea pasado, sino porque puedes aprender alguna lección de ese pasado que te puede ser útil en el futuro. Al analizar las fuentes de errores pasados puedes evitar errores futuros. Recrearte en el pasado porque es pasado sería una cosa inútil, del mismo modo que el hecho de que una persona mantenga una promesa *simplemente* porque la hizo, sin que se desprenda de ella ningún bien —y quizá algún mal—, no solamente sería inútil, sino también inmoral.»

Después de todas estas consideraciones es posible que sigamos siendo utilitarios no regenerados, o también puede ocurrir que nos inclinemos a afirmar que el conjunto más complejo de principios éticos de Ross —aunque hace a nuestros deberes más complicados de lo que lo son en el limpio sistema utilitario— nos acerca más a la verdad, más de lo que lo estábamos antes de que hubiéramos estudiado a Kant y a Ross. Todavía nos queda mucho que discutir por lo que se refiere a esta cuestión. Provisionalmente, quizá sintamos una cierta insatisfacción producida por la ética de Ross, no porque sus categorías sean menos nítidas y claras que las de los utilitarios (la verdad puede muy bien ser complicada, y de hecho incluso perfectamente embrollada, y no hay ninguna razón particular para que un solo principio sea mejor que muchos principios), sino por razones totalmente diferentes:

1. ¿Dónde habrá que trazar exactamente la línea divisoria? Entre las 1.000 y 1.001 unidades del bien —si escoger lo primero supone cumplir una promesa y escoger lo segundo supone quebrantarla— habremos de escoger lo primero; pero entre 1.000 y 10.000 habremos de escoger lo segundo, aunque implique quebrantar la promesa. ¿Y en el caso de 5.000 unidades o de 2.000 o 3.279? ¿Cuánto bien hay que producir antes que esté justificado el quebrantamiento de la promesa? Dado que no estamos en condiciones de cuantificar los bienes con precisión, el problema no se plantea en la práctica en esa forma numérica. Y sin embargo, si el explorador ártico superviviente estaba justificado al quebrantar su promesa, si con ello salvaba a la civilización, pero no si solamente suponía la educación de unos niños retrasados, nos gustaría saber exactamente en *qué* condiciones *estaría* justificado ese quebrantamiento, según Ross. Por ejemplo, la

bancarrota de diez personas ¿sería una consecuencia lo suficientemente grande como para facultarle a violar la promesa? Y, en caso afirmativo, ¿qué criterio habrá que emplear para llegar a esa conclusión?

Podría sugerirse que difícilmente está el utilitario en una situación que le permita formular esta afirmación, puesto que las consecuencias de las acciones humanas son tan remotas y tan difíciles de precisar que, en innumerables situaciones, resulta imposible determinar claramente cuál es nuestro deber según el criterio utilitario por sí sólo. A pesar de esta imposibilidad, la respuesta utilitaria a las preguntas sobre lo justo y lo injusto tiene que estar determinada únicamente en términos de las *consecuencias* de las acciones, y, además, solamente de aquellas consecuencias que tienen relación con la felicidad humana (o con cualquier otra cosa que el utilitario idealista o pluralista pueda considerar como intrínsecamente bueno). Todo el cálculo opera sobre un único eje. Ahora bien, ¿cómo vamos a sopesar la santidad de las promesas y la producción del bien, como requiere el esquema de Ross? ¿No estaremos intentando sopesar y medir cosas inconmensurables? Y siendo esto así, ¿cómo vamos a llegar —especialmente en situaciones difíciles— a una solución satisfactoria?

2. Por otra parte, ¿por qué Ross da simplemente esa lista de deberes *prima facie?* Ross no pretende que su lista sea completa. Pero, si se pueden añadir más elementos a esa lista, ¿con arreglo a qué principio haremos estas adiciones? He aquí un ejemplo que demuestra esa dificultad. En el epígrafe del primer tipo —deberes basados en nuestros propios actos previos— tenemos dos subdivisiones: los que están basados en acciones pasadas y los que lo están en actos injustos pasados. En el segundo tipo de deberes *prima facie* —deberes basados en actos previos de otras personas— podríamos esperar que hubiera también dos subdivisiones: gratitud por los favores que nos han hecho y venganza por las injusticias cometidas con nosotros. Pero la segunda de estas subdivisiones no aparece en la lista de Ross: aparentemente, Ross no cree en la venganza y, en consonancia con ello, no incluye en su lista un deber *prima facie* de esta índole. Quizá tenga razón: pocos moralistas de nuestros días insisten en el deber de venganza. Pero ¿por qué no? Ross no nos da ninguna razón en pro o en contra de que se incluya en esa lista un determinado

tipo de deberes *prima facie*. Así pues, sigue en pie la pregunta: «¿Por qué —si el bien que nos hacen exige que devolvamos un bien semejante— no van a exigir los males que nos hagan, otros males por nuestra parte, en justa reciprocidad?». Devolver mal por mal convertirá todo el esquema, por lo menos, en algo más simétrico, y no se nos da ninguna razón que demuestre que no haría también de él, en conjunto, un esquema mejor.

Resumiendo, no se dan *criterios* en pro o en contra de la inclusión o de la exclusión de aspirantes al título de deberes *prima facie*. ¿Existe alguna norma *standard* para juzgar sobre esto? ¿Habremos de conformarnos con una lista heterogénea *prima facie*, sin ningún principio unificador o sin ninguna razón de ser? Es posible que tengamos que conformarnos con esta lista porque es todo lo que tenemos. Quizá hay simplemente diferentes clases de deberes *prima facie* cuya naturaleza «intuimos». (Volveremos a tocar este punto en el capítulo undécimo.) Ahora bien, si esto es así, ¿por qué habríamos de impedir a los demás que nos presentaran una lista diferente de deberes *prima facie?* Quizá Ross tenga razón; quizá sea demasiado sencilla la explicación utilitaria del deber, y la kantiana demasiado rígida; quizá tengamos especiales deberes para con personas especiales por cosas especiales, y quizá alguno de los deberes se refieran al pasado; quizá sintamos que nos encontramos, por fin, ahora, sobre una nueva pista. Ahora bien, ¿existe algún modo de seguir con esta pista, posiblemente merced a la «destilación» de lo que hay de bueno en la concepción de Ross, y a la fijación de un criterio que él no ha sabido proporcionarnos?

Ejercicios

1. Después de leer la lista siguiente de situaciones morales procure determinar qué solución recomendaría un utilitario. A continuación, intente determinar qué solución recomendaría un discípulo de Ross y por qué. (Asegúrese de que incluye una referencia a los deberes *prima facie*. ¿Algunos de esos ejemplos le mueven a usted a añadir elementos a la lista de Ross de deberes *prima facie?*)

a) «Yo te he hecho muchos favores, ¿no es verdad? Además, soy hermano tuyo, y por ello me debes algo. Y tú también me prometiste que si yo alguna vez quería que hicieras algo por mí lo harías. Bueno, pues ahora te pido que me ayudes a vengarme de ese tipo. Tú le enre-

das en una conversación mientras paseamos por el parque, y yo voy por detrás, le golpeo y le robo.»

b) «Yo no quería, ciertamente, que mi mujer me fuera infiel durante mi larga ausencia como soldado en ultramar. Ella se sintió sola y acabó por serme infiel. El sujeto era mi propio primo, así que me imagino que las cosas quedan bien o por lo menos mejor que si se hubiera tratado de un desconocido total. La sangre es más espesa que el agua.»

c) Normalmente, no dudarías en contar a la Policía dónde se esconde un asesino, pero él te salvó la vida antaño, en una ocasión en que muy bien podría no haberlo hecho; y al salvar tu vida arriesgó la suya. Y ahora piensas que no debes hacer nada que pusiera en peligro su vida. ¿Deberás revelar el escondite a la Policía?

d) A un actor joven y bien dotado, que durante años ha estado intentando que le dieran una oportunidad, le ofrecen representar un papel en una obra que puede traerle la fama y la fortuna. Pero desaprueba grandemente las ideas que habrá de expresar por boca de un personaje, y cree que toda la obra es mala e inmoral. Sabe que, si desecha el papel, habrá otros actores que le remplazarán, y quizá representen tan bien como él. En cualquier caso, la obra va a ser montada en un teatro, independientemente de cuál sea su actitud. ¿Deberá, a pesar de ello, renunciar a ese papel?

e) Un hombre, que hizo su fortuna dirigiendo garitos y casas de prostitución, hace un donativo de 500.000 dólares a una iglesia, comprometiéndose a ocultar su nombre (al mismo tiempo que el origen de ese donativo). Los responsables de la iglesia intentan decidir si se debe aceptar o no el donativo. Si lo aceptan, puede producirse una gran cantidad de bien; al mismo tiempo, les parece que se trata de un «dinero sucio» y que sus frutos no se verán nunca bendecidos, por venir de una fuente semejante.

f) ¿Debían los soldados americanos (en la Segunda Guerra Mundial) curar las heridas y dar medicinas a los japoneses prisioneros, aunque les quedaran a ellos mismos muy pocas reservas, e incluso aunque el hecho de curar a los enemigos supusiera que los propios soldados americanos tendrían que quedarse sin ayuda médica en el caso de que no llegara a tiempo el nuevo abastecimiento de medicinas?

g) Es posible que el hecho de pagar a un rico acreedor no proporcione tanta felicidad total como el hecho de que un deudor pobre conserve ese dinero ¿Será, por ello, justo repudiar la deuda? (¿Qué pensar de una situación en la cual podemos elegir entre pagar una deuda a un rico acreedor y cumplir la promesa que hemos hecho de dar esa cantidad a una obra de caridad?)

h) «No puedo comprender por qué dejas en tu testamento tanto dinero a organizaciones extranjeras. Tu primer deber *prima facie* es para con tu propio país.»

i) Supongamos que tú sabes que dentro de una hora el mundo saltará en pedazos. ¿Estarás justificado moralmente si cometes cualquier crimen —como, por ejemplo, una violación o una tortura—, puesto que no habrá, en ningún caso, consecuencias?

j) Una asistenta social que trabaja en los suburbios se esfuerza por interesar a un hombre rico para que dé un gran donativo para la construcción de viviendas y de salas de recreo que impidan que los delincuentes estén siempre en la calle. Pero, por mucho que se esfuerza, no convence al rico. Entonces —accidentalmente— la asistenta social se entera de algo que atañe al rico: algo por cuya no publicación pagaría mucho ese hombre rico. ¿Estará la asistenta social justificada si le hace un chantaje en interés de la justicia social?

k) ¿Debía la condesa Walewski —que más tarde se convirtió en amante de Napoleón— violar sus convicciones religiosas y morales y entregarse a él a fin de que se salvara Polonia de la destrucción —según lo que Napoleón la prometió—?

l) La condesa Walewski ama a Napoleón y le debe toda su fortuna y su prosperidad, pero desaprueba grandemente su plan de volver a Francia desde la isla de Elba para reconquistar el Imperio con su ejército. ¿Hubiera debido entregar a Napoleón un mensaje que era esencial para el éxito de su plan?

m) Tú sabes quién asesinó a tu tío; viste cómo sucedió. Pero si das tu testimonio en el tribunal, la banda que le asesinó te perseguirá y te matará también a ti. La Policía te ha ofrecido protección, pero esa protección no puede durar toda la vida, y, en todo caso, por muy buena que sea, seguirás estando en peligro. ¿Deberás dar tu testimonio en el tribunal, o bien salvar tu vida negándote a ello, permitiendo así que se libren del castigo los criminales?

n) Una señora anciana vive con sus nietos y depende de ellos para su subsistencia. Ella es cristiana, pero sus nietos no lo son. En tanto que cristiana, considera que su deber es convertir al mayor número posible de almas al cristianismo, y consagra todo su tiempo libre a ese propósito. Asiste a reuniones y conferencias, y es una mujer dinámica en lo que se refiere a las actividades de la Iglesia y del Ejército de Salvación, pero se pregunta qué clase de cristiana es si ni siquiera consagra la más mínima atención a su ropia familia. Al mismo tiempo, duda en ejercer esa influencia sobre su nieta y el marido de ésta, porque depende de ellos económicamente, y gracias a ellos puede vivir bajo un techo. ¿Deberá sentirse menos preocupada por sus almas porque depende de ellos económicamente?

o) Un cura católico en Italia trabajó con organizaciones clandestinas aliadas, y un día voló un tren de aprovisionamientos. A resultas de esto, los nazis mataron a veinte rehenes por día y prometieron que seguirían así hasta que apareciera el culpable. Pero él no se entregó a las autoridades. Cuando le preguntaron por qué no lo hizo, y si fue

pensando en futuras acciones heroicas que todavía podía realizar, replicó: «No. Soy el único sacerdote de esta remota región y el pueblo depende de mí para la administración de los sacramentos. Lo que muere es sólo el cuerpo físico de veinte rehenes por día; pero, esperamos que se salven sus almas inmortales. Hasta que no haya otro sacerdote en esta región para remplazarme yo tengo que seguir viviendo, porque sin mí es posible que no se salven muchas almas; dependen de mí porque soy el único que puede absolverles».

p) «La razón, la única razón de que yo recurriera al soborno y a actividades ilegales fue que te debía dinero y que quería devolvértelo de un modo o de otro.» «¿Y esperas que yo te alabe por haber hecho eso? Tuviste que recurrir a estos medios únicamente porque en un primer momento tú me quitaste a mí dinero; si no hubieras realizado ese acto inicial, todo lo que vino después habría sido innecesario. Si haces algo que está mal, ¿tendrás que alabarte por hacer otras cosas —cualesquiera que sean— para enderezar el entuerto y reequilibrar la balanza? No es lo mismo que si hubieras hecho algo a fin de *aumentar* el saldo a mi favor realizando esos actos.»

q) En un relato inspirado por la realidad (y que se hizo famoso en la película *Call Northside 777)* una madre anciana friega suelos durante casi veinte años a fin de ganar un salario que le permita contratar a abogados para que vuelvan a llevar el caso de su hijo ante los Tribunales: su hijo fue condenado a cadena perpetua por un crimen que no había cometido. ¿Habría tenido derecho (o era su deber) a ganar el dinero por medios ilegales si no hubiera podido conseguirlo de otro modo?

r) El dueño de una tienda de ultramarinos se niega a dar crédito a ningún cliente. Su encargado fía, sin embargo, a una pobre familia que, debido a la invalidez del marido y a la enfermedad de la mujer, puede morirse de hambre. ¿Podríamos decir que el encargado tenía el deber *prima facie* de obedecer las órdenes de su patrono? ¿Y también el deber de producir un bien? ¿Cuál de ellos es el que pesa más en este caso? (Si no existiera ningún peligro de que se descubriera el acto del encargado y de que pudiera perder su empleo, ¿cree usted que esta condición implicaría alguna diferencia?)

s) Un soldado vuelve a casa después de la guerra y descubre —tras un largo trabajo detectivesco— que fue su propio hermano el que reveló a los nazis que su mujer era miembro de las organizaciones clandestinas. A resultas de ello torturaron a su mujer hasta que murió. Jura que buscará a su hermano y que lo matará. Pero su tío le dice: «No. Echame a mí la culpa. Yo no viviré mucho tiempo y así seguirá la familia unida. Vive para el futuro y no pensando en el pasado, y olvida lo ocurrido». ¿Deberá aceptar el consejo de su tío?

t) Uno de los siervos de confianza de César vino a él —cuando Pompeyo amenazaba el poder de César, y sus colegas de conspiración eran invitados de aquél— a verle a bordo de su barco y le dijo: «Puedo echar

algo en sus copas para que mueran todos de una vez» (o bien le dijo otras palabras por el estilo). César le miró y contestó: «Ay, ¡si hubieras hecho eso sin saberlo yo y vinieras a contármelo te habría alabado! Pero ahora que me lo dices de antemano, mi deber es condenarte por ello y hacer todo lo posible para que no puedas realizar tu plan».

2. ¿Cree usted que el deber de no maleficencia le prohibe causar nunca daño a nadie, a fin de que algún bien pudiera surgir de ello?

3. Supongamos que tenemos un deber *prima facie* de gratitud para con nuestros padres por las cosas que han hecho por nosotros. Supongamos ahora que nuestros padres son unos inútiles rematados que nos han causado mucho daño y ningún bien (aparte del de traernos al mundo). ¿Seguirá siendo deber nuestro ayudarles más que a otras personas, simplemente porque son padres nuestros? (Si su padre fuera un borracho y un perdido, ¿llegaría usted a una solución diferente en el ejemplo del edificio que está ardiendo?)

4. Si tenemos deberes *prima facie* para nuestros padres por lo que han hecho por nosotros, ¿tenemos deberes para con nuestros hijos, que todavía no han hecho nada por nosotros? (¿En qué principio podría usted basar la creencia de que existe un deber *prima facie* para con los hijos?)

5. ¿Requiere el deber de fidelidad —por ejemplo, para con los deseos de los muertos— que nos atengamos siempre a los términos del testamento de nuestros padres? ¿Y en el caso de que su padre de usted legara todos sus bienes a su gato?

6. Lea el estudio de Patrick Nowell-Smith —en su libro *Ethics* (págs. 239-244)—sobre las situaciones que se crean en las islas desiertas y a los exploradores árticos. ¿Afectará esta lectura a su valoración de la teoría de Ross?

7. A. C. Ewing, en su libro *Ethics*, intenta conciliar el utilitarismo con el formalismo modificado de Ross diciendo simplemente que: 1) Es siempre deber nuestro producir el mayor bien intrínseco, y 2) cumplir las promesas, devolver favores, portarse bien con los padres por gratitud, etc., son todos ellos bienes intrínsecos. ¿Encuentra usted satisfactoria esta solución? Explique por qué.

8. Comente las siguientes conversaciones a la luz de la teoría de Ross:

a) «Es siempre injusto negarse a ayudar a alguien que necesita una ayuda que podemos proporcionarle nosotros. Como dice Brandt (De *Ethical Theory*, de RICHARD BRANDT. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, pág. 457. Reproducido con permiso del editor): 'Si yo me encuentro con un desconocido total... y está en una situación extrema de necesidad o de sufrimiento, ese hombre tiene un derecho moral a que se le ayude'.»

«Es posible, pero ¿por qué insistir tanto en ello? Con eso se da demasiado valor al hecho de ayudar a la gente con la que *podemos tro-*

pezarnos. Yo puedo ayudar a un extraño que ha sufrido un accidente de automóvil; pero, ¿y mi vecino, que necesita ayuda de varias clases, pero que nunca me busca ni aparece ensangrentado en el umbral de mi casa? Un profesor amigo mío dijo: 'Yo no me apartaría de mi camino para ayudar a la gente, pero intento ayudarla si viene a mí'. Ahora bien, esto supone recompensar a los audaces y castigar a los tímidos. ¿Por qué no ocuparme precisamente de estos últimos?...»

«Bueno, hay que fijar el límite en algún punto. Después de todo, no podemos repartirnos hasta el punto de que ya, en realidad, no consigamos ayudar a nadie.»

«Eso es verdad, pero ¿por qué ese principio de selección? ¿Por qué los que conoces bien, y no los que te necesitan tanto o más pero no se atreven a pedirte ayuda?»

b) «Yo creo que tenemos deberes especiales de gratitud para con aquellos que nos han ayudado.»

«Vaya tiovivo más divertido que resultaría con esto: ¡A ayuda a B; B ayuda, a su vez, a A; A ayuda nuevamente a B, y así sucesivamente! La vida es una sucesión de amabilidades y de retiradas. Y, mientras tanto, otras personas siguen en segundo plano necesitando con verdadera urgencia que les ayudemos. Un rico *snob* presenta a otro una persona que desea conocer. Más tarde, el segundo devuelve el favor, y así sucesivamente en un sentido y en otro, *ad nauseam.* (Esto es como en las querellas de Kentucky que nunca se terminan, sólo que, en vez de tratarse de males, se trata de bienes.) Cada persona cree que tiene un deber especial para con el otro debido a favores pasados, así que lo hace aunque el otro no tenga la más mínima *necesidad* utilitaria de que le ayuden. Mientras tanto, otros —que no se han subido a ese estúpido tiovivo de los favores— necesitan urgentemente esos favores y nunca los consiguen.»

c) «Hay que cumplir las promesas excepto en los casos de extrema necesidad. Hacer una promesa nos obliga a cumplirlas.»

«Bueno, yo creo que es más importante asegurarse, en primer término, de que hacemos las promesas justas. Si hacemos una promesa precipitada o absurda, o poco razonable, tendremos menos culpa si la quebrantamos que la que tenemos simplemente por haber hecho la promesa. Supongamos que prometes a alguien que no dirás a nadie lo que va a contarte, y entonces él se fía de ti y te dice que va a asaltar a un Banco o a matar a su mujer. Las promesas de guardar un secreto, cualquiera que sea éste, no son nunca juiciosas. ¿Y si le hubieras prometido hacer algo que perjudica a otra persona o que vulnera sus derechos? Entonces te habrías colocado en la situación de tener que violar una regla, hicieras lo que hicieras: o quebrantar la promesa o cumplirla haciendo una gran injusticia. Cumplir las promesas es menos importante que tener mucho cuidado sobre qué promesas vamos a hacer.»

d) «Yo creo en el lema 'Perdona y olvida'.»

«Yo no. Yo puedo perdonar constantemente, pero nunca olvido una cosa.»

(¿Considera usted que esta respuesta va en contra de los deberes que se refieren al pasado, a favor de ellos, o bien que es neutra? Si la persona razonara así: «Yo digo esto porque, si olvidara una cosa, podría volver a cometer el mismo error», ¿cómo la conceptuaría usted?)

9. ¿Cree usted que tiene un deber *prima facie* más fuerte para con su madre que para con su padre? ¿Para con sus hijos que para con su padre o su madre? ¿Para con sus hijos? ¿Para con sus hijos adoptivos? ¿Para con un vecino más que para con un tío que usted no conoce? ¿Más para con su tía que para con su prima? ¿Tiene usted algún deber para con el hermano de un amigo? ¿Para con un forastero o para con un extraño recomendado por un amigo? ¿Para con un primo en tercer grado que usted nunca ha visto? ¿Para con alguien que usted conoció en su infancia pero al que no ha vuelto a ver desde hace años? En resumen, ¿supone la relación consanguínea alguna diferencia *por encima* del hecho de que usted conozca a la persona o se interese por ella, o haya ella hecho por usted algo en el pasado?

10. Cada una de las respuestas siguientes a la pregunta «¿Por qué hiciste eso?» se refiere al pasado o al presente, y no al futuro. Valore cada una de ellas.

a) Porque el abuelo hubiera querido que yo lo hiciera.

b) Porque dije que lo haría.

c) Porque es la ley (y no por el hecho de que obedecer la ley traiga buenas consecuencias).

d) Empleé mi influencia para conseguirle billetes de teatro porque es amigo mío; no lo hubiera hecho por uno cualquiera.

e) No le engañé porque... bueno, porque esas cosas no se hacen.

f) Porque me educaron así.

g) Porque, aunque reconozco que he robado, pienso que robar a un desconocido no es tan malo como robar a un amigo.

h) Le estafé porque a mí me han estado estafando durante toda mi vida.

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 16

BLANSHARD, BRAND, *The Impasse in Ethics and a Way Out*, en *University of California Publications in Philosophy*, vol. 28, núm. 2 (1954), págs. 93-112.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, págs. 387-396.

CARRITT, EDGAR F., *Ethical and Political Tihinking*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, cap. 9.

EWING, ALFRED C., *The Definition of Good*, Nueva York, Macmillan, 1947, cap. 6.

EWING, ALFRED C., *Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1953, cap. 5.
EWING, ALFRED C., *Utilitarianism*, en *Ethics*, vol. 58 (1948), páginas 100-111.
PICKARD-CAMBRIDGE, W. A., *Two Problems about Duty*, partes primera y segunda, en *Mind*, vol. 41 (1932), págs. 145-172, 311-340.
PRICE, RICHARD, *A Review of the Principle Questions in Morals* (1758), Nueva York, Oxford University Press, 1949.
PRICHARD, HAROLD ARTHUR, *Moral Obligation* y *The Obligation to Keep a Promise*, en PRICHARD, H. A., *Moral Obligation*, Nueva York, Oxford University Press, 1949, págs. 87-163 y 169-179.
RAPHAEL, DAVID DAICHES, *Moral Judgements*, Nueva York, Macmillan, 1955.
ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *Foundations of Ethics* (Gilford lectures, 1935-36), Nueva York, Oxford University Press, 1939.
ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *The Right and the Good*, Nueva York, Oxford University Press, 1930.

17. EL UTILITARISMO DE LA REGLA.

Hemos estudiado las objeciones de Ross a la ética utilitaria. Ya estemos (en este estadio) de acuerdo con Ross o con los utilitarios, o con cualquier otra teoría, será interesante considerar una clase diferente de crítica al utilitarismo, que intenta reconciliarse al mismo tiempo con Kant y con Ross. Como de costumbre, destacaremos mejor esta crítica de ambas con la exposición de varios ejemplos:

1. Si quiere obtener una calificación media lo bastante elevada como para que le admitan en la Facultad de Medicina, un estudiante tiene que recibir, en una de mis asignaturas, una calificación de A o B. Después del examen veo —al sacar la media de sus pruebas— que la nota que le corresponde es C. El estudiante viene a verme y me suplica que mejore la nota, basándose en que yo no he leído su trabajo cuidadosamente. Así pues, tengo que volverlo a leer y leo también otros exámenes o trabajos de sus compañeros para poder comparar mejor. Esta nueva lectura me convence de que su nota no puede ser más elevada que la que le di: y, si acaso, inferior todavía a C. Le informo de mi opinión y me sigue implorando que le cambie la nota, pero alega ahora otro motivo: «Ya sé que no me merezco más que una C, pero recurro a su sentido humano y le pido que me cambie esa

nota porque si no, no podré ingresar en la Facultad de Medicina, que supone, naturalmente, mucho para mí». Le digo que las notas están basadas en lo que se ha realizado durante el curso y en el examen, y no en las intenciones o en la necesidad o en el valor que tengan los planes de cada estudiante. Pero él me suplica: «Ya sé que no es ético cambiar una nota cuando el estudiante no se merece otra superior, pero ¿no podría usted hacer —por favor— una excepción a esta regla por esta única vez?». Y antes de que yo pueda replicarle, acentúa aún más su súplica: «Recuerde usted al utilitario. Su meta última es la mayor felicidad del mundo, ¿No es verdad? Si usted me da la nota que merezco, ¿quién va a ser más feliz con eso? Yo no, desde luego. Quizá lo sea usted durante un poco de tiempo. Pero usted tiene cientos de alumnos y pronto se olvidará de esto; y yo, en cambio, seré más feliz para siempre si me admiten en la Facultad, que me ayudará a formarme para la profesión que siempre he deseado. Es cierto que no he trabajado en su curso tanto como debiera, pero me doy cuenta de mi error y si hubiera de comenzar otra vez no malgastaría el tiempo. En todo caso, usted debería ser una persona que mirase hacia adelante y no hacia atrás, y no existe duda alguna de que se obtendrá mucha mayor felicidad (y se impedirá una infelicidad) si usted me da la nota superior, aunque yo reconozco plenamente que no me la gané».

Después de considerar la cuestión, siento que no podría cambiar la nota en estas circunstancias. Es posible que alguien esté de acuerdo con mi decisión y también es posible que no lo esté. Pero *si* está de acuerdo en que yo no debo cambiar la nota, y *si* es también utilitario, ¿cómo va a conciliar esa decisión con el utilitarismo? *Ex hipothesi*, se producirá la mayor cantidad de felicidad si yo cambio la nota. ¿Por qué entonces no habría de cambiarla?

Evidentemente, si cambiara la nota y fuera por ahí diciendo a la gente lo que he hecho, mi acción tendería a ejercer un efecto adverso en todo el sistema de calificación escolar —y este sistema es útil para todas las escuelas y para los futuros patronos porque indica lo que el estudiante ha realizado en sus diferentes cursos—. Pero, por supuesto, si no lo digo a nadie, nadie se enterará. Y mi acción no creará un mal precedente. Esto plantea, a su vez, una pregunta interesante: «Si es injusto que yo haga

el *acto* públicamente, ¿será menos injusto hacerlo en secreto?».

2. Un hombre es culpable de hurto y se le condena a un año de prisión. Supongamos que pudiera convencer al juez de que sería más feliz fuera de la cárcel, y su mujer y su familia lo serían también (dependen de él para vivir), y el Estado no tendría que correr con los gastos de su manutención, y nadie se enteraría porque su caso no se ha publicado en los periódicos y nadie sabe que ha sido detenido. En resumen, todo el mundo relacionado de algún modo con esto, va a ser más feliz y no se va a perjudicar a nadie si le ponen en libertad. Sin embargo, pensamos —o por lo menos lo pensaría la mayor parte de la gente— que ponerle en libertad sería un error. La condena es la mínima que la ley atribuye a ese delito y él la cumplirá de acuerdo con la ley.

3. Un fiscal que ha acusado a un hombre por robo consigue una información que demuestra concluyentemente que este hombre es inocente de lo que se le imputa y por lo que le han condenado. El hombre es un vagabundo que —si se le deja en libertad— cometerá con toda probabilidad otros delitos. Además, el fiscal tiene pruebas concluyentes de la culpabilidad del hombre en otros delitos anteriores por los que, sin embargo, el jurado no le condenó. ¿Deberá, por ello, «enterrar las pruebas» y dejar que todo siga adelante en este caso, del que, según sabe él, el hombre es inocente? Quizá no sepamos expresar exactamente el *por qué,* pero sentimos fuertemente que el fiscal no debería «enterrar las pruebas», sino revelar todo lo que sepa, aunque la revelación suponga poner en libertad al preso (una vez demostrado que es inocente), que cometerá más delitos y será condenado más tarde por ellos.

X: En mi opinión, algunos actos son justos o injustos, no *independientemente* de las consecuencias que puedan producir, sino *por encima* de esas consecuencias. Supongo que todos estaríamos de acuerdo en que se debe quebrantar una promesa para salvar una vida, pero no que se deba quebrantar siempre que se considere probable (aunque haya para ello buenas razones) que quebrantándola se derivarán mayores efectos buenos. Supongamos que he prometido a alguien que iba a hacer algo y no lo he hecho. Cuando me preguntan la razón, contesto: «Porque creí que así iban a producirse mejores resultados». ¿La promesa hecha no

me condenaría por mi acción, con toda justicia? Este ejemplo, en mi opinión, es completamente análogo al del fiscal; éste podría argüir que se producirá un mayor bien total si guarda en secreto la inocencia del preso. Además, si se le pone en libertad, puede ocurrir que la gente lo lea en el periódico y diga: «Ya ves, hoy en día te puedes librar de todo», y se sienta estimulado, a consecuencia de ello, a violar la ley. Y, sin embargo —aunque pueda producirse un mayor bien total si el hombre sigue preso—, ¿no sería injusto obrar así, teniendo en cuenta que es claramente inocente de *ese* delito? La ley no castiga al hombre necesariamente porque de ese modo vaya a producirse el máximo bien, sino porque ha cometido un delito; si no aprobamos la ley podremos hacer todo lo que nos sea posible para cambiarla eliminando lo malo que contenga, pero, mientras tanto, ¿no estamos obligados a cumplirla? Los que ejecutan las leyes han jurado obedecerlas; *no* han jurado producir unas consecuencias determinadas.

Y: Sí, pero recuerda que es *posible* que los hechos se descubran después de haber sido ocultados y que nunca podamos estar seguros de que no vaya a ocurrir esto. Si se descubren, el haber mantenido preso al hombre resultará mucho peor que si lo hubiéramos puesto en libertad; producirá una gran desconfianza pública hacia la propia ley; no hay nada que desmoralice tanto como la corrupción de la ley por parte de los mismos que se supone que son sus defensores ¡Es mejor poner en libertad a cien detritus humanos que no correr ese riesgo! Así pues, una de las *consecuencias* que siempre hay que tomar en cuenta es el efecto de *esta* acción sobre la *práctica* general del propio *quebrantamiento* de la ley; y cuando sacamos a la luz *esta* consecuencia, sin duda alguna nos compensará divulgar la información que va a poner en libertad al hombre inocente. Por tanto, el utilitarismo sigue dando razón cumplida de ese caso. Estoy de acuerdo en que hay que poner en libertad al hombre, pero lo estoy basándome en argumentos utilitarios; no me hace falta abandonar mi utilitarismo para enfrentarle con este caso.

X: Pero tu concepción se presta a una objeción fatal. Dices que nunca podemos estar seguros de que *no vaya a* difundirse la noticia. Es posible que sí. Ahora bien, supongamos que en un caso determinado *pudiéramos* estar seguros de ello: ¿no sería entonces todo distinto? Supongamos que tú eres la única persona

que lo sabe y que destruyes la única prueba existente. Puesto que tú no vas a hablar, no existe ninguna posibilidad de que se difunda la noticia, con su consiguiente perjuicio para la moral pública. ¿Será entonces perfectamente justo ocultar la información? Ya ves, pues, que si es injusto no revelar la verdad cuando otros podrían descubrirla, será igualmente injusto no revelarla cuando *nadie* vaya a enterarse. Vosotros los utilitarios os enredáis en el error fatal de hacer que la justicia o injusticia de un acto dependa de que vaya a hacerse pública o no su realización. Y yo afirmo que es inmoral tomar en cuenta esa condición; el fiscal debería revelar la verdad independientemente de que su ocultación vaya a ser conocida alguna vez o no.

Y: Pero, ciertamente, tú no quieres decir que *nunca* se deba ocultar la verdad. ¿Ni siquiera si tu propio país está en guerra con un enemigo totalitario, y si el hecho de revelar la verdad al pueblo supone revelársela al enemigo?

X: Evidentemente, yo no digo eso —no cambies de tema—. Yo digo que *si* en la situación S es injusto condenar a un hombre inocente, será igualmente injusto —independientemente de que el público sepa o no que es injusto—; el conocimiento público tendrá, ciertamente, unas consecuencias mayores, pero la condena sería de todos modos injusta, incluso *si* se anularan esas malas consecuencias; así pues, no puedes recurrir a las consecuencias que tendría el hecho de hacerse pública la condena como fundamento para afirmar que la condena es injusta. Yo creo que en este punto los utilitarios estáis realmente cogidos. Para vosotros la consideración «Pero nadie se va a enterar nunca, en ningún caso» *es* una consideración relevante. Y tiene que serlo; porque la justicia de un acto (según vosotros) se valora en términos de sus consecuencias totales, y —evidentemente— estas consecuencias totales incluyen a sus efectos (o falta de efectos) sobre otros actos de igual clase, y no se darán esos efectos si se mantiene en riguroso secreto aquel acto. Tenéis que considerar que *todas* las consecuencias son relevantes; el mantener la cosa secreta es una de estas consecuencias; así pues, también tenéis que considerarla relevante. Y, sin embargo, yo os digo que no es relevante: la sugerencia «Pero nadie va a enterarse en ningún caso» no contribuirá a hacer que el acto sea permisible si antes no lo era. En todo caso, se trataría justamente de la cuestión inversa: algo malo que se

ha hecho en público, y a la luz del día, no es tan malo como si se hubiera hecho en secreto a fin de evitar que se descubriera. Los pecados secretos son los peores. Que el explotador quebrante su promesa hecha al moribundo en secreto es tan malo —si no peor— que quebrantarla públicamente, incluso si el hecho de anunciarla públicamente pueda originar más quebrantamientos de promesas en el futuro.

Y: Niego lo que dices. A mí me parece peor traicionar una confianza en público —porque puede constituir un ejemplo para otros— que hacerlo en secreto sin que tenga malos efectos sobre los demás.

X: Yo te digo que tú nunca afirmarías eso si no fuera porque estás ya comprometido a mantener la posición utilitaria. Es ésta una situación en la cual tú —y, prácticamente, todo el mundo— no vacilarías en decir que un acto realizado en secreto no es por ello menos injusto que si se hubiera realizado en público; si no fuera porque esto se opone radicalmente a una doctrina que tú te has comprometido ya a mantener apoyándote en ejemplos totalmente diferentes.

4. Veamos un diferente tipo de ejemplo: consideramos que es deber nuestro votar en una democracia del modo más inteligente y juicioso posible, porque solamente si lo hacemos así podrá tener éxito la democracia. Pero en unas elecciones generales mi voto es solamente uno más entre muchos millones y es cada vez más improbable que *mi* voto vaya a ejercer ningún efecto sobre el resultado. Ni tampoco el hecho de que yo deje de votar afectará demasiado a los demás (si es que les afecta en algo). ¿No podría un utilitario argumentar de este modo: «Mi voto no va a tener ningún efecto —o, por lo menos, un efecto mucho menor que cualquier otra cosa que yo pueda realizar en su lugar. Por consiguiente, no votaré». Todos y cada uno de los posibles votantes pudieran razonar exactamente del mismo modo. Las consecuencias serían que nadie votaría y que todo el proceso democrático quedaría destruido.

¿Qué conclusión se desprende de este ejemplo? Si los ejemplos apuntan en la dirección correcta nos indicarán que hay algunos actos que es justo realizar, aunque por sí mismos no vayan a tener buenas consecuencias (como mi voto, por ejemplo), y que hay actos que es injusto realizar —aunque por sí mismos

pudieran producir buenas consecuencias (como por ejemplo, el hecho de suprimir unas pruebas testificales)—. Pero esta conclusión se opone al utilitarismo tal como lo hemos venido considerando hasta ahora.

«Ahora bien —podría objetarse— Ross se ocupa de todo esto, como ya lo hemos visto anteriormente.» Es cierto: Ross intenta dar razón de las situaciones semejantes en término de deberes *prima facie*. En el ejemplo de los funcionarios servidores de la ley existe el deber *prima facie* de fidelidad al juramento de funcionario, según el cual se han comprometido a observar y a administrar la ley (y no sus propias teorías de lo justo y de lo injusto); en el ejemplo del estudiante que quiere que le cambien la nota existe un deber de fidelidad. ¿A quién?... Bueno, a su profesión y a sus jefes, esto es, al compromiso de calificar únicamente en base al promedio realizado durante el curso (aunque quizá el maestro no haya jurado *explícitamente* actuar así); y en el ejemplo del explorador ártico existe el deber de fidelidad a su propia promesa; en el ejemplo del edificio en llamas existe el deber de gratitud. Pero hemos formulado ya algunos escrúpulos en la aceptación de los deberes *prima facie*. Deseábamos encontrar un principio en el que se reconozca a los deberes *prima facie* como tales deberes —o quizá un sistema que no precise en absoluto recurrir a los deberes *prima facie*. Vamos a estudiar ahodiar ahora un sistema de ese tipo.

A. *El utilitarismo de la regla y las objeciones que se pueden presentar*

El «bateador» da un golpe, la pelota sale hacia el cielo y el árbitro grita: «¡Tres!». El «bateador», desilusionado, discute con el árbitro: «¿No podrían ser cuatro en vez de tres?». Nos damos cuenta todos de lo absurdo de este ejemplo. Incluso si el «bateador» pudiera demostrar al árbitro que iba a ser más feliz si le concede cuatro tantos esta vez, y que los espectadores iban también a ser más felices con ello (porque la mayoría están a su favor), y que los contrarios sentirían muy poca insatisfacción (porque tienen el partido ganado de todos modos), y que no tendrá efecto alguno sobre futuros partidos de baseball, seguiríamos

pensando que su petición al árbitro es absurda. Es posible que pensáramos: «Quizá el baseball sería un deporte mejor —esto es, contribuiría a un mayor goce total para cuantos se relacionan con el juego— si se consintieran cuatro tantos. En este caso, deberíamos cambiar las reglas del juego. Pero, mientras tanto, tendremos que jugar al baseball según las reglas que están actualmente en vigor en este juego».

Este ejemplo, aunque no es más que una analogía, nos da una clave para la clase de concepción que vamos a estudiar acto seguido: llamémosla «*utilitarismo de la regla*». Brevemente expuesto (lo iremos ampliando gradualmente), el utilitarismo de la regla consiste en esto: todo acto de la vida moral cae dentro de una *regla;* y no hemos de juzgar la justicia o injusticia de un acto por *sus* consecuencias, sino por las consecuencias de su universalización: esto es, por las consecuencias que tendría adoptar la *regla* bajo la cual cae este acto. Esta es la interpretación del imperativo categórico de Kant que habíamos prometido (página 426) discutir más adelante; una interpretación que difiere de Kant al ocuparse de las consecuencias, pero que conserva el rasgo fundamental que Kant introdujo, esto es, la universalizabilidad.

Así, pues, el fiscal puede producir un bien mayor en un caso particular si anula las pruebas, pero —incluso si este caso no tiene consecuencias para el futuro porque nadie lo descubrirá nunca— sigue siendo cierto que la línea de conducta general (o *práctica*) de realizar este tipo de cosas es muy mala; mina uno de los fundamentos básicos de nuestro sistema, a saber, que no se debe condenar a un inocente. Nuestra persistente convicción —de que sería injusto ocultar las pruebas en este caso— *no* procede del convencimiento de que ocultar las pruebas vaya a producir menos bien —podemos aceptar que en este caso va a producir un bien mayor— sino del convencimiento de que la *práctica* consistente en hacer este tipo de cosas tendrá muy malas consecuencias. Dicho en otras palabras: «Oculta las pruebas cuando creas que va a conseguirse más felicidad» sería una regla muy mala, y porque esta *regla* (si fuera adoptada) tendría malas consecuencias —y no porque *ese acto* tendría malas consecuencias—, condenamos el acto.

Lo mismo puede aplicarse a otras situaciones: hay que cum-

plir las promesas hechas solemnemente ante un hombre que sacrificó su vida por ellas; si la línea de conducta —consistente en no obrar así en el caso de que nadie se entere— fuera admitida, sus resultados serían malos porque ya no tendría nunca nadie ningún motivo para creer que hay que cumplir las promesas si la persona que la hizo puede quebrantarla en secreto pensando que produce con ello un bien máximo. Lo mismo puede decirse en el ejemplo del estudiante: es posible que en este caso yo pueda conseguir un bien mayor si mejoro su nota, pero las consecuencias de la práctica general consistente en mejorar las notas por razones semejantes serían realmente muy malas; ya no les quedaría a los futuros patronos ni a las Escuelas Superiores ningún motivo para creer que el libro de calificaciones del estudiante refleja en absoluto su real capacidad durante sus estudios. Podrían preguntarse cuántas de estas notas elevadas se deben a factores personales como la compasión, la necesidad, o a súplicas irrelevantes hechas por los estudiantes al profesor. La misma consideración puede aplicarse al ejemplo del votante: si el señor Smith puede pensar que su voto no va a repercutir en el resultado final, también podrá razonar así el señor Jones, el señor Robinson y cualquier otro posible votante; ahora bien, si todo el mundo razonara así nadie votaría y esto *tendría* malos efectos. Se considera que votar es un deber, no porque las consecuencias de no votar sean malas, sino porque las consecuencias de adoptar esa línea de conducta son malas. Expresándolo en lenguaje kantiano, la máxima de la acción —si se la universalizara— tendría malas consecuencias. Pero el acto individual de no votar *una persona* en una ocasión concreta —o el acto de que no vote *alguien* cuando *los demás* votan— no tendría, probablemente, malas consecuencias.

Hay muchos ejemplos de este mismo tipo de cosas: si en un momento de escasez de agua se ordena que no se emplee agua para bañarse o para regar los jardines, y solamente *yo* violo la regla, no habrá, prácticamente, malas consecuencias. Como eso no producirá diferencias sensibles en las reservas locales de agua y como mis plantas van a seguir verdes, frescas y lozanas, ¿por qué no voy a regarlas? Pero si todos regaran sus plantas no quedaría agua para beber. Se considera que el acto es injusto, no por sus *consecuencias*, sino por las que traería el que todo el mundo

actuara de igual modo. Si yo ando sobre el césped cuando hay un cartel que advierte «No pise el césped» no se producirán malas consecuencias, pero si todo el mundo lo pisa, el césped desaparerá. Existen algunas clases de actos que tienen muy poco o ningún efecto si una persona (o dos, o tres) los realiza, pero que tienen efectos muy considerables si todo el mundo los realiza, o incluso, simplemente, si son realizadas por un gran número. El utilitarismo de la regla está concebido para abarcar estas situaciones.

El utilitarismo de la regla se ocupa también de las acciones que son desconcertantes para el utilitarismo tradicional, situaciones que ya hemos comentado, a saber, el secreto en que se realizan algunos actos. «Pero nadie se va a enterar de esto, así que el acto no tendrá consecuencia para actos futuros de la misma índole»: así argumentaba el utilitario; y nosotros sentíamos que estaba actuando irrelevantemente e incluso inmoralmente: sentíamos que, si algo es injusto cuando la gente se entera de ello, lo será también si se realiza en secreto. Sin embargo, esta condición *es* relevante según el utilitarismo tradicional, porque si un acto con consecuencias malas no es conocido nunca por nadie, esta ignorancia amortigua sus malas consecuencias, porque, indudablemente, impide que el acto establezca un mal precedente (excepto, por supuesto, en el caso de que vaya a crear un hábito en el agente). El utilitarismo de la regla resuelve esta dificultad. Si yo cambio en secreto la nota del estudiante, mi acto es injusto, a pesar de que no tenga casi consecuencias (y de que nunca vaya a conocerlo nadie), porque, si cambio la nota y no se lo digo a nadie, ¿cómo sé yo que los otros profesores no están cambiando las notas de sus alumnos sin decírselo a nadie? Lo que es malo es el resultado de la *páctica*, o línea de conducta, y no el resultado de una acción particular. El resultado de la práctica es malo —se haga en secreto o no—: en el caso de cambiar en secreto las notas, ese resultado es tan malo como la misma práctica realizada a la luz pública; sería igualmente catastrófico para el sistema de calificación escolar, y sería asimismo un mal índice de los estudios reales del alumno. De hecho, si se cambian las notas en secreto, en cierto sentido será peor; porque los patronos que vienen en busca de jóvenes profesionales no sabrán —como ciertamente deberían saberlo en el momento de valorar a sus futuros

empleados— si sus notas están basadas en el trabajo escolar o en otros factores, como, por ejemplo, la pobreza, el trabajo realizado fuera de la Universidad y las súplicas persuasivas.

El utilitarismo de la regla es una enmienda, típica de este siglo XX, al utilitarismo de Bentham y de Mill, llamado a veces *utilitarismo del acto.* (Hasta ahora nos hemos referido a los principios de Bentham y Mill simplemente como «utilitarismo»). Puesto que esta pareja de «rótulos» es escueta y revela claramente el contenido de las teorías, preferimos esos términos a otro par de rótulos que se emplean a veces para las mismas teorías: *utilitarismo restringido* en contraposición al *utilitarismo no restringido* (o pleno y tradicional). (El hecho de que la teoría de Mill sea o no estrictamente un utilitarismo del acto se presta a discusión. Mill nunca distinguió entre utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla, y siempre se han interpretado sus doctrinas como utilitarismo del acto. Esta es la interpretación que hace G. E. Moore en su muy preciso análisis del utilitarismo del acto en los capítulos primero y segundo de su *Ethics*. Sin embargo, algunos de los ejemplos de Mill no se refieren a actos individuales, sino a principios generales y a reglas de conducta. Tanto Mill como Bentham eran legisladores, interesados en mejorar las leyes inglesas de un modo más conforme al principio utilitario; hasta el punto de que Mill procuró proporcionar un criterio para juzgar reglas de conducta y no actos individuales: en ese sentido, puede decirse que fue un utilitario de la regla).

Deben decirse muchas cosas antes de que quede aclarada la naturaleza de la teoría utilitaria de la regla. A fin de comprenderla mejor, consideremos algunas cuestiones posibles, así como las objeciones que pueden formularse a la teoría tal como la hemos definido.

1. ¿No se planteará ahora el mismo problema que discutimos en relación con Kant: el problema de *qué* es exactamente lo que hemos de universalizar? Todo acto puede incluirse en una gran variedad de clases de actos; o bien —dicho con nuestra actual terminología— se puede hacer que todo acto caiga dentro de muchas reglas generales. ¿Qué regla habremos de elegir entre esta gran variedad? Podemos plantearnos este problema a través de un diálogo imaginario que se refiera de nuevo a la ética de Kant y que lo relacione con el utilitarismo de la regla:

A: Dígase lo que se diga de la doctrina de Kant en general, hay un principio de capital importancia que debe constituir parte indispensable de cualquier ética: el principio de la universalizabilidad. Si es justo que yo realice un acto, tiene que ser justo que lo realicen los demás seres racionales, y si es injusto que ellos lo realicen tiene que ser también injusto para mí.

B: Si este principio quiere decir simplemente que nadie debe hacer una excepción en su propio favor, el principio es, indudablemente, cierto y es sicológicamente importante, teniendo en cuenta que la gente hace constantemente excepciones en beneficio propio. Pero tal como lo formulas no puedo estar de acuerdo contigo sobre este principio de Kant. ¿Quieres decir que si es injusto que Smith se divorcie será también injusto que Jones lo haga? Pero esto no es cierto. Puede ocurrir que sea totalmente incompatible con su mujer y que los dos vivan mejor separados, mientras que a Jones se le puede reconciliar (haciendo esfuerzos mutuos) y, en este caso, el divorcio sería un error. Hay que juzgar cada caso según sus propios méritos.

A: El principio no quiere decir que, si es justo que una persona, A, haga algo, será igualmente justo que lo hagan B y C. Quiere decir que, si es justo que alguien lo haga, lo será también para cualquiera otra persona que esté en esas circunstancias. Y Jones no está en las mismas circunstancias que Smith. Este y su mujer vivirán mejor separados, y Jones y su mujer vivirán mejor juntos.

B: Ya veo lo que quieres decir. Pero ¿aludes a las mismas consecuencias *exactamente* o *más o menos* a las mismas (similares) circunstancias?

A: Creo que exactamente a las mismas circunstancias, porque, si las circunstancias no fueran totalmente iguales, esa pequeña diferencia entre ellas podría suponer alguna diferencia entre un acto justo (realizado por Smith) y un acto injusto (realizado por Jones). Por ejemplo, si Smith no tiene hijos y Jones sí, este hecho puede suponer una diferencia.

B: De acuerdo; pero tengo que pedirte que vayas todavía más lejos. Podría ocurrir que dos hombres estuvieran exactamente en las mismas *circunstancias externas* pero que, debido a sus *circunstancias internas*, lo que sería justo para uno no sea justo para el otro. Jones puede tener dotes de paciencia y de impar-

cialidad, y enfrentarse racionalmente a los problemas, y Smith puede carecer de esas dotes; he aquí de nuevo una diferencia relevante entre ellos, aunque no sean diferencias en sus circunstancias externas. Smith —después de haber llegado a un cierto extremo de cansancio— obrará sabiamente si se va a pescar durante unos días... Esto le refrescará y descansará. Pero a Jones no le gusta pescar; lo intenta y se irrita y se aburre; así pues, incluso si estuviera igualmente cansado y tuviera una posición de igual responsabilidad cometería un error si se va a pescar. O bien: es posible que el manejo de explosivos esté muy bien en el caso de una persona inteligente y preparada para ello, pero no en el caso de un ignorante y de un manazas. A la luz de ejemplos como los anteriores es muy posible que, al referirse a «iguales circunstancias», se trate de incluir no sólo a las externas en que pueden encontrarse los protagonistas, sino también a las internas.

A: Admito esto. ¿Y qué?

B: Entonces tu principio de universalizabilidad resulta inútil. Porque nunca *están* dos personas en circunstancias exactamente idénticas. Y no pueden estarlo: si Smith estuviera exactamente en las mismas circunstancias que Jones —incluyendo todos sus rasgos de carácter, su idiosincrasia y sus células grises— *sería* Jones. Ya ves que tu principio de la universalizabilidad es inaplicable. Solamente sería aplicable en ciertas circunstancias (dos personas que fueran una sola persona) que son autocontradictorias —e, incluso si no son autocontradictorias, tendrás que reconocer que nunca se dan dos circunstancias exactamente idénticas; así pues, vemos de nuevo que la regla es inaplicable.

A: Comprendo tu punto de vista; pero no me parece necesario aceptar tu conclusión. Smith y Jones harían la misma cosa únicamente si sus actuaciones y circunstancias fueran las mismas en determinados *aspectos relevantes*. El hecho de que Jones lleve una camisa azul y Smith una blanca es una diferencia de circunstancias, pero es ciertamente irrelevante, es una diferencia de la que se puede prescindir a fines morales. Pero el hecho de que Smith y su mujer sean emocionalmente irreconciliables, mientras que Jones y su mujer podrían reconciliarse, es una circunstancia moralmente relevante.

B: Es posible. Pero ¿cómo vas a determinar qué diferencias son relevantes y cuáles no lo son?

Kant —según vimos en la página 422— no resolvió nunca este problema. Dio por sentado que el hecho de decir una mentira era moralmente relevante, pero que «decir una mentira para salvar una vida» no lo era; pero no nos dio ninguna razón que justifique esa distinción. El utilitario de la regla tiene una respuesta a esto.

Supongamos que un pelirrojo tuerto y con una verruga en la mejilla derecha dice una mentira un martes. ¿Qué regla podremos deducir de este suceso? ¿Los pelirrojos no deben decir mentiras? ¿No se debe mentir los martes? ¿Los hombres con una verruga en la mejilla no deben mentir? Estas reglas parecen absurdas, porque resulta evidente que el hecho de que sea martes o no, el hecho de que el hombre tenga verrugas en la mejilla o no, no tiene nada que ver con la justicia de su acción: estas circunstancias son *irrelevantes*. Ahora bien, el problema es el siguiente: ¿Cómo vamos a determinar esa irrelevancia? ¿Cuál será nuestro criterio para ello?

El criterio que intentamos aplicar al discutir la ética kantiana era el de *especificar* más la regla; en lugar de decir: «Es una mentira y, por consiguiente, es injusta», como Kant decía, especificamos más y dijimos: «Es una mentira dicha para salvar una vida y, por consiguiente, es justa». Podríamos especificar más todavía la regla, refiriéndonos a las circunstancias precisas en las cuales se dijo esa mentira, aparte del hecho de que se dijera para salvar una vida. Pero ahora resulta que el empleo de una mayor especificación no siempre resultaría: supongamos que en lugar de decir «No mientas» decimos «No mientas en martes». Lo segundo es ciertamente más específico que lo primero, pero ¿será una regla mejor? Está claro que no: es obvio que el hecho de que sea martes es totalmente irrelevante.

«Porque —dice el utilitario de la regla— no existe diferencia entre los efectos de las mentiras que se dicen los martes y los de las dichas cualquier otro día. Se trata simplemente de un hecho empírico, y precisamente por ello es irrelevante introducir la palabra «martes». Si las mentiras dichas en martes tuvieran siempre buenas consecuencias, y las dichas otro día cualquiera fueran desastrosas, el hecho de que una mentira se dijera en martes sería

relevante para la graduación moral del acto; pero, de hecho, esto no es cierto. Así pues, especificar la subclase de mentiras: «Mentiras dichas en martes», no tiene ninguna utilidad. Lo mismo puede aplicarse a «las mentiras dichas por pelirrojos» o a «las dichas por personas que tienen una verruga en la mejilla». Se puede especificar más la clase de mentiras —sobre esto no hay ningún problema—, pero no se las puede especificar más *relevantemente*, al menos en ese sentido de hablar de martes y de pelirrojos. (Sin embargo, se puede hacer a esa clase más relevantemente específica considerando otros aspectos de la situación como, por ejemplo, el hecho de que la mentira se dijera para obtener un buen resultado que no se hubiera conseguido de otro modo.)

Consideremos, por contraste, una situación en la cual se puede fácilmente especificar relevantemente la clase de actos. Un pacifista podría razonar del modo siguiente: «Yo nunca emplearé la violencia física de ninguna clase contra otro ser humano, porque si todo el mundo se abstuviera de la violencia, tendríamos un mundo sin guerras». Hay aspectos en este ejemplo que no discutiremos, pero lo que nos interesa ver ahora es esto: podemos subdividir la violencia en tipos más específicos, tales como «violencia no provocada», «violencia en defensa propia frente a un ataque de otra persona», «violencia de la policía al coger a un delincuente», o «violencia de un borracho en respuesta a una afrenta imaginaria». Los efectos de esta subclase de violencias difieren grandemente en sus efectos sobre la sociedad. La violencia empleada por un policía al coger a un delincuente (por lo menos en ciertas circunstancias que podrían definirse) y la violencia empleada al impedir que un posible asesino nos mate tienen, en conjunto, buenos efectos; pero la violencia no provocada de un agresor o de un borracho no las tiene. Puesto que estas subclases tiene efectos diferentes *es* relevante considerarlas. En realidad, es incluso imperativo: el pacifista que condena *toda* violencia probablemente no desearía —si pensara sobre ello— condenar a los policías que emplean medios violentos para impedir que un loco armado mate a una docena de personas. En cualquier caso, los efectos de las dos subclases de actos son muy diferentes; y —afirmará el utilitario de la regla— es por ello muy importante que los tomemos en cuenta; es esencial que subdivi-

damos la clase general de actos violentos en clases más específicas y que consideremos por separado el efecto de cada una de ellas hasta que lleguemos a subclases que ya no se pueden especificar más, *de un modo relevante.*

¿Hasta qué punto hemos de especificar? ¿Habremos de llegas hasta «los actos de violencia realizados para impedir una agresión en martes a las doce y media de la noche y en tiempo caluroso» y a subclases de este tipo? ¿No son claramente irrelevantes? Por supuesto que sí, y ya hemos dado la razón: los actos de violencias realizados los martes a las doce y media, o por personas vestidas de azul, no son diferentes en su esencia de los actos-de-violencia-para-impedir-agresiones cometidos en circunstancias diferentes a éstas; y, por consiguiente, esas circunstancias —aunque sean más específicas— no son más específicas de un modo relevante. Cuando las consecuencias de estas clases más específicas de actos difieren de las consecuencias de la clase más general habrá que considerar precisamente a esa clase específica; pero cuando las consecuencias de las clases específicas no sean diferentes de las de clase más general, esa mayor concreción es irrelevante y puede prescindirse de ella.

Así pues, la regla es: tenemos que considerar las consecuencias de la realización general de ciertas clases de actos únicamente si esa clase no contiene en su interior ninguna subclase y si las consecuencias de practicarla de un modo general no son ni mejores ni peores que las de la misma clase.

Veamos un ejemplo real de cómo se aplica esta regla. Mucha gente, incluyendo a Kant, han considerado que el principio «No matarás» no admite excepciones, pero —como acabamos de ver— se pueden especificar estos principios de un modo más relevante. Matar por distracción es una cosa y hacerlo en defensa propia otra. Supongamos, pues, que pensamos promulgar una regla general en la cual podamos basar nuestras acciones a este respecto. Intentaremos formular aquellas reglas cuya observancia general busca los mejores resultados. No matar a un bandido armado, que va a matarte a ti si no actúas tú primero, resultaría —según los cánones utilitarios— una regla muy mala; porque tendería a suprimir a las buenas personas y a conservar a las malas; además, si nadie resistiera a los agresores, éstos —sabedores de ello— serían aún más salvajes y cometerían crímenes,

asaltos y violaciones de un modo indiscriminado. Por consiguiente, «No matarás salvo en defensa propia» (si bien podríamos también mejorar esta regla) será una regla mejor que «No matarás nunca». Pero «No matarás a no ser que tengas rencor a tu víctima» será una regla mala porque su adopción llevaría a homicidios indiscriminados e inmotivados. La cuestión es llegar a una regla que —si se la adopta— tenga las mejores consecuencias posibles (lo cual incluye, por supuesto, un mínimo riguroso de consecuencias malas). Normalmente —y siendo el mundo tan complejo como es—, no habrá ninguna regla —simple o fácilmente formulable— que consiga esto. Normalmente habrá subclases de clases-de-actos que son más específicos, de un modo relevante, que la simple y general clase con la que empezamos. E incluso cuando creamos que hemos conseguido formular una regla satisfactoria, siempre quedará la posibilidad de que se la pueda especificar de un modo más relevante, de que —una vez enmendada así— aumente su adecuación pero disminuya consiguientemente su sencillez.

La mayoría de la gente reconoce, en grande medida, esta complejidad. Muy pocas personas estarán dispuestas a aceptar la regla «No matarás» sin ciertas cualificaciones. Por mucho que se predique y se invoque esa regla en situaciones en que parece oportuna, nunca se recomendará su adopción en todas las circunstancias: está permitido matar cuando nos estamos defendiendo de un asesino armado, aunque quizá no hayamos formulado ninguna teoría de la cual se deduzca esa excepción como consecuencia lógica. Nuestra regla práctica en contra del homicidio contiene en su seno (a menudo esto no está formulado explícitamente) *ciertas clases de excepciones:* «No matarás *excepto* en defensa propia, en guerra contra una nación agresora, al ejecutar el veredicto de un tribunal que haya sentenciado a alguien a la pena capital». Esta sería una regla mucho mejor —juzgándola por sus consecuencias— que cualquier regla sencilla de dos o tres palabras. Evidentemente, se puede argumentar en favor y en contra de cualquier clase de excepciones. Pero estos argumentos serían empíricos y dependerían de que la adopción de esas clases de excepción a la regla tuviera o no resultados máximos en bien intrínseco. (Muchos argüirán, por ejemplo, que la pena capital no produce buenos efectos; por otra parte, no todo el mundo osaría decir que el hombre que actúa

como verdugo en Sing-Sing cometa un crimen al ejecutar las órdenes de los representantes legales del Estado.) Y siempre podrán darse otras clases de situaciones en las cuales no hemos pensado previamente, y que —si se las incorporara a la regla— la mejorarían: esto es, harían que tuviera mejores consecuencias; de este modo, la regla siempre está abierta y siempre sujeta a posteriores cualificaciones si la adición de esas cualificaciones puede mejorarla.

Estas cualificaciones de la regla no son, en un sentido estricto, *excepciones* a la regla. Según el utilitarismo de la regla, ésta —una vez que se ha formulado plenamente— no admite excepciones; pero puede haber —y de hecho las hay— numerosas clases de excepciones *incluidas en la* regla; merced a una cualificación, una simple regla se convierte en una regla más compleja. Así, si un hombre mata a otro en defensa propia y no consideramos que su acto sea injusto, no estamos haciendo con él una excepción a la regla. Se puede decir también que su acto *cae dentro* de la regla: la regla que incluye el homicidio en defensa propia como una de las clases de actos que están permitidos (o —si se prefiere— la regla que incluye la defensa propia como una de las circunstancias en las cuales la regla contra el homicidio no se aplica). Análogamente, si un hombre aparca su coche en una zona prohibida y no le multan porque se trata de un médico en visita profesional, no se está concediendo con ello ningún trato de favor al médico; no se está haciendo de él una excepción a la regla, sino que más bien la regla (aunque puede ser que esto no conste siempre por escrito) incluye dentro de sí misma esa clase aceptada de excepción —o, más exactamente, la regla incluye dentro de sí misma precisamente una referencia a esa clase de situación y, por ello, la acción consistente en no multar al médico es una aplicación de la regla (y no una excepción de ella) como puede serlo otro acto del mismo juez consistente en imponer a otra persona una multa por la misma infracción.

Podemos ver ya hasta qué punto nuestras observaciones previas sobre los actos cometidos en secreto se ajustan al esquema utilitario de la regla. Por un lado, la regla «No quebrantes una promesa excepto: 1) en condiciones extremadamente difíciles y 2) cuando puedes promover un bien muy grande» es indudablemente vaga y quizá se la podría mejorar cualificándola más to-

davía; pero, por lo menos, es mucho mejor que la simple regla «No quebrantes nunca una promesa». Por otra parte, la regla «No quebrantes una promesa más que en el caso de que nadie se vaya a enterar» es una mala regla: existen muchas situaciones en las cuales es importante cumplir las promesas (como vimos en el ejemplo del explorador ártico), situaciones en las cuales no se podría confiar en las promesas si no se adoptara esta regla. Por ello es por lo que —entre las circunstancias que nos eximen de cumplir con nuestra palabra— no puede incluirse el hecho de que haya sido quebrantada en secreto —por una excelente razón—: si se incorporara a la regla esta clase de excepciones, la excepción de la regla tendría peores efectos que si no existiera esa cláusula.

2. Después de haber explicado cómo se aplica el utilitarismo de la regla a las situaciones concretas, no podemos por menos de sentirnos impresionados por su semejanza —en el desenlace de esas situaciones— con la concepción de Ross que estudiamos en la sección precedente. Ross y los utilitarios de la regla están de acuerdo —en contraposición a Kant— en que *a veces* deberíamos quebrantar nuestras promesas. Ross y los utilitarios de la regla están de acuerdo —en contraposición a los utilitarios del acto— en que no deberíamos quebrantar las promesas simplemente porque pensemos (aunque tengamos para ello buenos motivos) que al obrar así se va a conseguir el máximo bien en esas condiciones particulares.

Aunque Ross y los utilitarios de la regla están de acuerdo en este punto, lo están por razones diferentes. En el utilitarismo de la regla no existe referencia alguna a los deberes *prima facie*. Al igual que en el utilitarismo del acto, no existe ningún canon o *standard* según el cual haya que decidir todos los problemas morales particulares. En el utilitarismo del acto ese canon es el siguiente: haz aquel acto particular que vaya a producir el máximo bien. En el utilitarismo de la regla es: actúa según las reglas cuya adopción vaya a producir el máximo bien. En el utilitarismo de la regla no hay ninguna referencia a los deberes *prima facie*, no existe problema alguno en relación con la pregunta de si los deberes *prima facie* deben tener preferencia o no, o sobre cómo se va a impedir que añadamos o suprimamos deberes de la lista de los deberes *prima facie*.

Además, el utilitario de la regla no está de acuerdo con Ross

en que algunos deberes se refieren al pasado: todos los deberes son deberes «a-fin-de-que», y no «debido-a». Según el utilitario de la regla, el utilitario del acto tenía razón al insistir en esto. Pero Ross también tenía razón al mantener que no todos los deberes están incluidos en el concepto de «hacer el bien con cada acto concreto», y al decir que tenemos, por ejemplo, deberes especiales para con personas especiales. No tenemos, por ejemplo, deberes especiales para con las personas a las cuales hemos prometido algo simplemente porque se lo hayamos prometido, sino porque la línea de conducta consistente en cumplir las promesas es buena. Si se permitiera quebrantar las promesas en aquellos casos concretos en los cuales se puede conseguir con ello un bien mayor, de seguir esa regla resultaría un bien *menor* que el que se consigue siguiendo la regla de que debemos cumplir las promesas excepto en ciertos tipos especificables de circunstancias (que ya hemos examinado). Toda la justificación de *tener* una regla semejante es que esa regla produce las mejores consecuencias. La justificación de la *regla* se remite siempre al futuro (producción de bien) aunque la justificación del acto individual no mira hacia el pasado ni hacia el futuro, sino que se refiere, simplemente, al hecho de estar comprendida dentro de la regla.

Por ejemplo, en una situación dada podríamos tener opción entre hacer algún bien a nuestros propios hijos o hacer un bien mayor a los hijos del vecino. Considerándolo simplemente como un acto, la segunda alternativa *(ex hypothesi)* produce el bien bien mayor. Y, sin embargo, la mayoría de la gente está convencida —de un modo perfectamente imparcial y no simplemente porque quieran más a sus propios hijos— que se debe ayudar siempre a los hijos propios más que a los del vecino. Ross explicaría esta convicción en términos de deberes *prima facie* especiales, como el de fidelidad a la obligación que hemos contraído en un principio al tener hijos. El utilitario de la regla no tiene esta defensa porque él nunca se refiere a deberes *prima facie*. En su lugar se pregunta: «¿Qué *regla* tendría mejores resultados? : ¿La regla de ayudar a los hijos propios o la de ayudar a los del vecino (aunque fuera mayor el beneficio para estos últimos)?». La respuesta no es obvia, porque es posible que el mayor beneficio de los hijos del vecino sea considerable; puede ocurrir que necesi-

ten ayuda mucho más urgentemente que mis propios hijos. Por otra parte, una conducta consistente en ayudar a los hijos del vecino tendrá ciertos efectos que podríamos llamar dudosos, en el mejor de los casos. La línea de conducta que consiste en ayudar a los hijos del vecino con dinero, consejos o castigos por las infracciones de las reglas, etc., podría resultar una línea de conducta de intromisión y de interferencias. Tales actos —si ocurrieran en una escala muy amplia— debilitarían gravemente la autoridad paterna y frustrarían la necesidad que tienen los niños de una cierta *unidad* de autoridad: es decir, de una persona, o de un par de personas, ante las cuales ellos son responsables, incluso si la fuente de esa autoridad dista mucho de ser buena; no tener ninguna persona, o pareja de personas (los padres son el prototipo de esto), ante las cuales ser responsables, sino depender de una autoridad repartida entre vecinos y parientes sería catastrófico para sus personalidades en vías de desarrollo. De ahí que la línea de conducta general de no interferencia —que prevalece hoy en día— esté justificada por el utilitarismo de la regla (en contraposición a la línea de conducta consistente en regalar y aconsejar indiscriminadamente, etc.), excepto en situaciones de extremada necesidad, por ejemplo, cuando se da total abandono por los padres, o una pobreza extrema. Se podría incluir esta cláusula en la regla a fin de que ésta dijera: «No interfieras en la vida de los hijos de tu vecino a no ser que...», en lugar de esta otra redacción: «Interfiere en la vida de los hijos de tus vecinos siempre que puedas ayudarles más que a tus propios hijos». Así pues, Ross tenía razón al pensar que tenemos una obligación mayor para con nuestros propios hijos; pero, según el utilitarismo de la regla, esta obligación la tenemos porque la línea de conducta consistente en hacer cosas por nuestros propios hijos es, en conjunto, mejor (por sus resultados) que la que consiste en hacer cosas por los hijos de cualquier otra persona.

Las mismas consideraciones se aplican a la ayuda a nuestros propios padres. La línea de conducta consistente en ayudar a nuestros propios padres —si uno puede mantenerlos y ellos lo necesitan— es mejor que la que consiste en que cualquier persona intente repartir su acción caritativa entre toda la vecindad; esto es, las consecuencias de adoptar «Mantén a tus padres» como regla son mejores que las de «Intenta mantener a todos los que

viven en tu vecindad». Por lo menos, *si* el efecto de adoptar la primera línea de conducta es mejor, el utilitarismo de la regla ha justificado nuestra común convicción de que debemos ayudar a nuestros padres a expensas de los vecinos. Por supuesto, determinar cuál es la regla de conducta que tendría, de hecho, mejores consecuencias es una cuestión empírica; lo que nos interesa aquí es la clase de principio implicado en la elaboración de una respuesta.

3. En la ética de Ross existen ciertos deberes *prima facie*, que son aparentemente los mismos para todos los hombres, en cualquier tiempo o lugar. ¿Qué actitud adopta el utilitarismo de la regla en este problema? ¿Es compatible con el relativismo ético en mayor medida que la ética de Ross?

Por lo que se refiere al relativismo, el utilitarismo de la regla y el utilitarismo del acto son equivalentes. *No* son relativistas por cuanto tienen un canon, una «regla de reglas», aplicables a todos los tiempos y situaciones: «Realiza aquel acto que vaya a producir el máximo bien intrínseco» (Utilitarismo del acto). «Actúa según la regla cuya adopción vaya a producir el máximo bien intrínseco» (Utilitarismo de la regla). Pero, dentro del ámbito de ese único canon, las reglas de conducta recomendadas pueden perfectamente variar de lugar a lugar. Recurriendo a nuestro ejemplo del capítulo primero: en un desierto, el hecho de desperdiciar agua causará mucho perjuicio y será, por consiguiente, injusto; pero no lo será en una región que disponga de mucha agua. En una sociedad en la que los hombres y las mujeres son, aproximadamente, iguales en número, será mejor que cada marido tenga solamente una mujer; pero en una sociedad en la cual existe una gran desproporción numérica entre los dos sexos, es posible que este sistema no sea juicioso. Esto, por lo que se refiere al utilitarismo del acto; lo mismo puede aplicarse al utilitarismo de la regla. La regla «Nunca desperdicies agua» es una buena regla —verdaderamente indispensable— en una región desértica, pero no en otra que sea rica en agua. La monogamia parece ser el mejor sistema marital posible en nuestra sociedad, pero no lo es necesariamente en todas las sociedades; eso depende de las condiciones. Así pues, determinar cuáles son los mejores actos y las mejores reglas en un momento y en un lugar determinado depende de las circunstancias especiales de ese tiem-

po y lugar. Por supuesto, algunas condiciones son tan generales que las reglas serán exactamente iguales en todas partes: una regla condenando el homicidio (al menos en el seno de la sociedad) es una condición indispensable para la seguridad y la supervivencia, y debe, por consiguiente, mantenerse en todas las sociedades. Así pues, la situación es ésta: la regla o el acto A son justos en las circunstancias C_1, y la regla o el acto B son justos en las circunstancias C_2. En el país X las circunstancias C_1 prevalecen y, por tanto, A es justo; y en el país Y las circunstancias C_2 prevalecen y, por consiguiente, B es justo. Quizá sea esto todo el relativismo que exijan los relativistas éticos.

4. ¿No podrá darse en el utilitarismo de la regla un conflicto de reglas? Supongamos que tenemos que escoger entre quebrantar una promesa y permitir que se pierda una vida humana. Ya hemos visto lo que Ross nos dice sobre este punto. ¿Qué nos diría el utilitario de la regla? ¿Según qué reglas hemos de actuar?

Ningún utilitario de la regla sostendría una regla como «Nunca quebrantes una promesa» o «Nunca suprimas una vida humana». Seguir reglas semejantes, rígidas y no cualificadas, no nos llevaría, ciertamente, a las mejores consecuencias: por ejemplo, matar a Hitler hubiera tenido mejores consecuencias que perdonarle la vida. Dado que estas reglas sencillas no podrán nunca incorporarse a la ética del utilitarismo de la regla, no habrá conflicto entre esas reglas. La regla del utilitarismo de la regla, por lo que se refiere a la vida humana, sería de este tipo: «No suprimas la vida humana excepto en las circunstancias de tipo A, B, C, ...», y estas circunstancias serían aquellas en las cuales suprimir una vida humana fuera a *producir* las mejores consecuencias. Lo mismo podría decirse por lo que se refiere al quebrantamiento de promesas. Así pues, cuando se formulan plenamente las reglas en cuestión, desaparece la posibilidad de conflicto.

En cualquier caso, si hubiera un conflicto entre las reglas tendría que haber una regla de segundo orden que nos dijera cuál es la regla de primer orden que hay que quebrantar en caso de conflicto. Solamente con una regla semejante quedaría *completa* nuestra ética del utilitarismo de la regla, es decir, podría abarcar todas las situaciones imaginables. Pero también aquí nos encontramos con que una regla de segundo orden de ese tipo rara vez sería simple. No afirmaría: «En caso de conflicto entre sal-

var una vida o guardar una promesa, salva siempre la vida». Porque siempre podrán darse clase de casos en los cuales esta línea de conducta no produzca las mejores consecuencias: un presidente que ha prometido algo a toda la nación, o que ha firmado con otras naciones un tratado —cuando esas naciones confían en que se cumpla ese tratado y basan sus propias políticas nacionales en él— no obrará juiciosamente si dice simplemente: «En caso de conflicto, quebranta tus promesas antes que perder una vida humana». En casos de este tipo, probablemente el cumplir la promesa producirá los mejores resultados, aunque en el caso particular hubiera de decidirse empíricamente. Habríamos de realizar un examen empírico detallado a fin de descubrir qué regla —de entre todas las que podemos adoptar sobre la cuestión— va a tener las mejores consecuencias si se la adopta.

5. Así pues, ¿por qué no simplificar las cosas y decir: «Cumple siempre tus promesas menos cuando vaya a producirse el máximo bien si las quebrantas», «Conserva siempre la vida humana, menos cuando suprimir una vida humana produzca un máximo bien»? En otras palabras, «Haz en todos los casos lo que vaya a tener las mejores consecuencias» —¿por qué no va a ser ésta la Regla de las Reglas?—. Y de este modo, vuelve de nuevo a nosotros el utilitarismo del acto; pero, ¿por qué no? ¿Existe en toda la ética algo más obvio que la afirmación de que siempre debemos intentar producir el máximo bien posible?

«No —afirma el utilitario de la regla—; no en el caso de que esta regla signifique que debamos hacer siempre el *acto* individual que produce el máximo bien posible. Tenemos que distinguir claramente las reglas de los actos. «Adopta la regla que tenga las mejores consecuencias» es diferente de «Haz el acto que tenga las mejores consecuencias». (Cuando decimos «Haz siempre el máximo bien» esto resulta ambiguo: puede significar cualquiera de las dos cosas.) Evidentemente, el utilitario de la regla recomienda lo primero con preferencia a lo segundo; porque si todo el mundo fuera a hacer actos que (considerados individualmente) tuvieran las mejores consecuencias, *no* se produciría en todos los casos una línea de conducta que tuviera las mejores consecuencias. Por ejemplo, el hecho de que yo no vote, sino que, en su lugar, haga otra cosa, puede producir mejores consecuencias que mi voto (puede ocurrir que éste no produzca ningún efecto en

absoluto) ; el hecho de que tú no votes producirá el mismo resultado; y así sucesivamente por lo que se refiere a los demás, siempre y cuando la mayoría de esos *demás* voten. Pero los resultados serían muy malos porque, si cada individuo adoptara la línea de conducta consistente en no votar, nadie votaría. Dicho con otras palabras: la regla «Vota, excepto en aquellas situaciones en las que no votar produzca un bien mayor» es una regla que, si se cumpliera, *no* produciría las mejores consecuencias.

Otro ejemplo: la regla «No mates excepto cuando matar produzca el máximo bien» —regla que adoptaría el utilitario del acto— no es, diría el utilitario de la regla, una regla tan buena como «No mates excepto en defensa propia...» (y otras clases de actos que analizamos anteriormente). Es decir, que la regla que prohibe el homicidio salvo en ciertas clases especiales de condiciones, especificadas de antemano, produciría —si se cumpliera— un bien mayor que la simple regla de abstenerse excepto cuando el no abstenerse vaya a producir un bien mayor. Lo primero es mejor, no simplemente porque la gente se «autorracionalizará» hasta creer que lo que ellos desean hacer va a producir el bien máximo, en una y otra situación particular (aunque esto es muy importante), sino también porque, cuando hay ciertas clases *standard* de excepciones incorporadas a la regla, habrá una mayor previsibilidad de los resultados de esas acciones; el criminal sabrá lo que ocurrirá si le cogen. Si la ley dijera: «Se prohibe matar excepto cuando se vaya a producir el máximo bien», ¿qué podríamos esperar? Todos los criminales pensarían que se iba a producir el máximo bien en su caso concreto. ¿Y nosotros —víctimas potenciales— nos sentiríamos más seguros, o, por lo menos, seguros, si se promulgara una ley semejante? Todos los criminales pensarían que, aunque les cogieran, les pondrían en libertad, y todas las víctimas (o posibles víctimas) temerían que sucediera eso. Los efectos de una legislación semejante serían peores, mucho peores, que los efectos producidos por una regla general que prohibiera el homicidio, con cierta clase de cualificaciones incorporadas a la ley.

Así pues, parece claro que hay una diferencia considerable entre el utilitarismo del acto y el utilitarismo de la regla. Consideremos algunos ejemplos más, y veamos en qué consiste la diferencia:

a) Un hombre está enfermo con una enfermedad que le hace repulsivo: su rostro causa a los demás una repugnancia tan grande que contrapesa sobradamente el placer que él pueda sentir en los pocos meses de vida que le quedan. Por ello, ciertas personas deciden matarle. Supongamos que este acto no vaya a producir efectos sobre actos futuros porque le van a asesinar en secreto y nadie se lo contará a nadie; y supongamos que sus asesinos tomarán una droga que borrará de sus memorias el episodio. Y, sin embargo, ¿no sería el acto injusto? ¿Por qué? Según el utilitario de la regla, no lo sería porque el acto no vaya a producir un bien intrínseco mayor en este caso, sino porque una *regla* semejante (una regla que permite ese tipo de actos) no podría defenderse; de hecho, si una regla así fuera operativa produciría temibles efectos en la sociedad.

b) Si no pagas el dinero que debes a un rico, sino que se lo das a un pobre al que no le debes nada, es posible que estés produciendo un bien mayor: el rico nunca lo echará en falta y el pobre lo necesita desesperadamente. Y podemos eliminar el efecto sobre acciones futuras (el factor causal) especificando que nadie va a enterarse nunca. Y, sin embargo, ¿será justo dar al pobre si ello supone dejar de pagar al rico? Es posible que alguno conteste «Sí»; pero ¿estará persuadido de que este acto sería justo como lo está de que el acto va a producir el máximo bien? Una regla semejante —que preceptúa que se debe dar el dinero al que lo necesita y no a quien es su legal acreedor— tendría efectos muy desafortunados si se la universalizara; por lo menos, conmovería los cimientos de todo el sistema de préstamos y arriendos del cual depende gran parte de nuestra economía.

c) Supongamos que yo decida transgredir la ley —después de haberme «saltado» una luz roja— sobornando al policía en lugar de pagar la multa. En este caso particular es posible que el soborno produzca un bien mayor: el policía necesita el dinero más que el Municipio; y no tendremos que perder media jornada de trabajo yendo a pagar la multa. La cantidad es tan pequeña que la Hacienda municipal no la va a echar de menos. Y, sin embargo, el utilitario de la regla nos diría que no sería justo intentar el soborno porque el criterio utilitario no puede aceptar la práctica general del soborno; de hecho, con ello se socavaría todo nuestro sistema legal.

d) Lo mismo puede aplicarse el caso de hacer trampas en la declaración sobre la renta. Podríamos argüir: «A mí me hace mucha falta el dinero y la cantidad es tan pequeña, comparada con las grandes sumas de la Hacienda pública, que el Gobierno nunca lo echará en falta». Es posible que todo esto sea cierto; podremos hacer mucho más bien con nuestro dinero si no lo entregamos al Gobierno —por lo menos, mientras los demás sigan pagando sus impuestos para sostener la estructura del gobierno. Pero difícilmente podría justificarse una *regla* semejante: porque está claro que se necesita dinero para las inversiones públicas, gastos de defensa, etc. Así pues —diría el utilitario de la regla—, sería injusto obrar así a pesar de que pudiera emplearse el dinero en cosas útiles en caso contrario.

e) Existe una diferencia moral entre *suprimir* una vida activamente y *permitir* pasivamente que alguien sacrifique su vida voluntariamente en el caso de una gran necesidad. (Compárese el deber de Ross de no beneficencia con el de no maleficencia.) Por lo menos en muchos casos, los efectos serían prácticamente los mismos: el hombre estará igualmente muerto en uno y en otro caso, nadie va a enterarse, y sin su muerte pueden producirse buenos efectos, y, sin embargo, muchos pensarán que el primer acto es injusto y lo segundo no lo es necesariamente. Sería injusto que un médico, experimentando con gérmenes patógenos, nos *obligara* a sacrificar nuestra vida por el progreso de la Medicina. Pero no sería injusto que aceptara nuestro sacrificio si lo hiciéramos libremente. Es posible que el acto individual de obligarnos pueda surtir buenos efectos, considerando el bien obtenido con él; ¿por qué entonces es injusto? Porque la regla general que permitiera ejercer esa coacción tendría efectos extremadamente malos. (Tampoco querrá decir esto que *no* existen condiciones en las cuales haya que suprimir una vida humana. Esto se hace constantemente en la guerra.)

6. «Pero —cabría preguntarse— ¿no se ha ocupado ya el utilitarismo del acto de la mayoría de estas cosas o de todas ellas, al incluir, entre las consecuencias de un acto, sus efectos sobre *acciones futuras de la misma índole?* Así, todo acto con el cual se quebranta una promesa tiende a debilitar la confianza en las promesas (tanto en el que promete como en otras personas que se enteran de que la promesa ha sido quebrantada), y este resulta-

do malo no puede contrapesar todos los demás resultados buenos que suponga el hecho de haber quebrantado esta promesa concreta. Asesinar a un presidente incompetente, consiguiendo con ello que lo sustituya un vicepresidente excelente, puede tener resultados óptimos en este caso y producir mucho mucho bien; pero seguirá siendo injusto porque este acto crearía un precedente muy malo: más adelante alguien podría asesinar a un presidente, al que remplazaría automáticamente un vicepresidente incompetente. Consideremos, además, los efectos de este acto sobre la confianza pública en la ley, sobre la seguridad de la vida, etc.»

Es cierto —como ya hemos visto— que el utilitarismo del acto incluye en su teoría una referencia a *todas* las consecuencias de este acto individual, incluyendo así a los efectos del acto sobre actos futuros. Pero, sin embargo —diría el utilitario de la regla—, esta modificación no abarca mucho. No se ocupa, por ejemplo, de aquellas situaciones —que ya hemos analizado— en las cuales la violación de la regla es secreta y no producirá ningún efecto (excepto sobre el que la viola), y este efecto puede ser nulo o muy pequeño. De hecho, el utilitario de la regla no recurre al criterio «¿Cuáles serán los efectos de *este* acto incluyendo los que tenga en otros actos de la misma índole?», sino más bien este otro: «¿Cuáles serán los efectos de la adopción de esta regla (ejemplarizada por este acto) en tanto que regla general?». El utilitario de la regla afirma que, si los resultados de adoptar esta regla son malos, el acto que cae dentro de la regla es injusto, *independientemente* de que lleve o no a otros actos de la misma índole.

¿Será entonces irrelevante la pregunta sobre si este acto lleva o no lleva a otros actos (normalmente de su misma índole)? ¿No vamos ni siquiera a tomar en consideración el hecho de que este acto establezca o no un precedente para otros actos? Según el utilitario de la regla, *es* relevante, pero solamente cuando pueda incluirse dentro de la regla —y de hecho se le puede incluir—. Así, consideremos la regla «No robes en ningún caso excepto cuando con ello salves una vida». En general, por un lado sería mejor robar que permitir que se pierda una vida, y, por ello, la regla —tal como está redactada— es mejor que la regla «No robes nunca». Por otro lado, podría mejorársela todavía más de este modo: «Robar está permitido si con ello puede salvarse una

vida (la tuya o la de otra persona), *a no ser que* obrar así lleve (más allá de cierto límite) a otros actos de robo que *no* se realicen simplemente para salvar vidas». Esto abarcaría la posibilidad de que un robo —incluso en esas circunstancias insólitas— no estuviera justificado si llevaba a un gran número de otros robos que *no* se cometieran en esas circunstancias insólitas.

En la terminología de un escritor contemporáneo (A. K. Stout) el principio del utilitarismo del acto es *causal:* se refiere a otros actos de la misma índole solamente cuando este acto vaya a afectar causalmente a la ejecución de otros actos de esa naturaleza. El principio del utilitario de la regla no es causal, sino *hipotético:* no se refiere a las consecuencias de este acto, sino a las de su universalización, esto es, a su adopción como línea de conducta general. Es hipotético en cuanto dice: «*Si* se admitiera este tipo de conducta como regla general de conducta, ¿tendría mejores efectos que la adopción de otras reglas? «Si las consecuencias de esta línea de conducta son mejores en conjunto que las de cualquier otra —considerando las consecuencias probables que puede tener esa línea de conducta—, entonces resulta la mejor línea de conducta y son justos los actos que entran dentro de ella.

Ahora bien, esta exposición suscita una nueva pregunta: ¿Es o no relevante el hecho de que otras personas sigan esa regla, por lo que se refiere al hecho de que yo tenga que seguirla o no? ¿Deberíamos actuar «espléndidamente aislados» de lo que puedan hacer los demás en relación con esa regla?

7. Hasta aquí hemos comentado el utilitarismo de la regla en su forma estrictamente hipotética: no el efecto de *este* acto sobre otros actos de la misma índole, sino el efecto de la adopción de esta *regla* como regla general de conducta. Así, no debemos hacer trampas en las declaraciones fiscales sobre la renta, no debemos condenar a un inocente, no debemos andar sobre el césped, no debemos desperdiciar el agua cuando hay escasez, no debemos dejar de cumplir nuestro deber con nuestros semejantes, *no* porque cualquiera de estos actos tenga por sí mismo malas consecuencias (aunque pueda tenerlas), sino porque la *regla* que permitiera una acción semejante no sería una buena regla: las consecuencias de su adopción serían malas o menos buenas que las de la adopción de una regla diferente.

Ahora bien —podríamos preguntar—, ¿no importará en ab-

soluto lo que hagan los demás? Supongamos que todo el mundo —o casi todo el mundo— quebranta una regla: ¿deberíamos cumplirla, de todas maneras, si la regla es buena? ¿Debemos abstenernos de andar por el césped aunque casi todo el mundo lo haga y aunque de todas maneras desaparezca ese césped? ¿No resultaría esto un gesto inútil por mi parte? O bien, supongamos que habitualmente yo llego puntual a las citas y que cuando tengo una cita a las dos de la tarde estoy allí a las dos en punto; pero la mayoría de la gente no es muy puntual. ¿Tengo que seguir siendo puntual aunque la mayoría no lo sea (y debido, precisamente, a esa falta de puntualidad, la mayoría de la gente, cuando citan a otras personas, no espera de ellas mucha puntualidad)? Supongamos que yo soy muy cuidadoso al escribir las señas completas en los sobres, incluyendo el número del distrito postal, haciendo que mi letra sea legible, y que las líneas tengan la debida horizontalidad. Yo hago esto a fin de que los funcionarios de Correos no tengan que perder un tiempo valioso tratando de descifrar mi letra o deduciendo quién es su destinatario. Pero yo sé que la mayoría de la gente no es cuidadosa en esto: por ello, se pierde mucho tiempo y mucha energía en las oficinas de Correos, y se aumenta así la suma total de los impuestos debido a las horas suplementarias que hay que pagar a los carteros. Así, pues, yo sé que, prácticamente, todo el mundo seguirá sin escribir bien las señas en los sobres, y que en nada influirá que yo lo haga; los que conocen mi costumbre quizá se admiren por mi meticulosidad, pero también me considerarán un poco tonto, y, en cualquier caso, yo no voy a conseguir cambiar *sus* costumbres. La pregunta es: «¿Deberé seguir siendo cuidadoso en esta cuestión?». El tiempo que con *mi* meticulosidad se ahorran los funcionarios de Correos es ínfimo. O bien supongamos que vivo en una nación en la cual casi nadie paga los impuestos y es una costumbre nacional eludir el pago de impuestos, y, además (extraoficialmente), no se espera que nadie pague totalmente los impuestos que debe. ¿Deberé ser un mártir y pagarlos totalmente, cargando así, de hecho, sobre mis espaldas con impuestos de otras personas, a pesar de que mi acto no va a servir de ejemplo a los demás, que se limitarán a pensar que estoy loco?

Por supuesto, en los casos en los que existan buenas razones para pensar que el hecho de que yo haga una buena acción ser-

virá de ejemplo a otras personas que me imitarán, resulta evidente que yo debo realizar la buena acción. Pero ¿y en los casos en los que sea evidente que nadie va a seguir mi ejemplo? Yo puedo seguir combatiendo, puedo quemar inútilmente mi vida, pero ¿deberé hacerlo cuando sea lamentablemente obvio que nadie va a seguir la regla y ni siquiera va a fijarse en lo que estoy haciendo?

No existe un acuerdo general —ni siquiera entre los utilitarios de la regla— sobre lo que debiera hacerse en una situación semejante. He aquí una concepción formulada por un escritor:

> Supongamos que puede evitarse un mal determinado únicamente si un *gran número de personas* se abstienen de realizar ciertos actos. Si yo tengo motivos para suponer que los demás no se van a abstener, ciertamente que tampoco tendré motivos para abstenerme yo mismo, puesto que mi única razón para hacerlo es mi deseo de evitar que se produzcan malas consecuencias. Si éstas no pueden evitarse, ya no me quedará ningún motivo para mi propósito. Si, de todas maneras, no va a crecer más la hierba, ¿por qué tengo que dar un rodeo para no pisarla?
>
> No sirve de nada argüir que yo no estoy autorizado a obrar injustamente sólo porque otras personas lo hagan o pudieran hacerlo. Porque yo no estoy haciendo nada injusto. No hay ninguna razón que me obligue a sacrificarme. Yo no necesitaré ninguna justificación o excusa para mi conducta injusta solamente cuando *no tenga motivos para pensar* que otros vayan a negarse a realizar un sacrificio. Si tengo motivos para pensar que van a negarse a este sacrificio tendré también motivos para pensar que mi propio sacrificio habrá sido en vano; y, por consiguiente, tendré razones para no hacerlo.
>
> Por supuesto, si los resultados son *muy* indeseables y mi sacrificio *muy* pequeño, y no estoy muy seguro de que los demás vayan a hacerlo, tendré que arriesgarme a hacer el sacrificio aunque luego resulte que ha sido en vano. Pero, en cualquier otro caso, la razón me apoyará en la actitud opuesta [2].

Pero la conclusión de Baier no es el punto final de este asunto: supongamos que yo quebranto una regla simplemente porque creo que algunas personas van también a quebrantarla. (Lo que yo creo puede realizarse o no.) Entonces otras personas están autorizadas a hacer lo mismo, al igual que yo: podrán quebrantar la regla porque crean que yo voy a hacerlo. Y así, la quebran-

---

[2] Kurt Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958, págs. 211-212. Reproducido con permiso del editor.

taremos todos. Ahora bien, si la regla es buena, ciertamente no será deseable que las cosas sucedan de este modo. Así pues, se podría sugerir lo siguiente: yo estaré justificado al quebrantar una regla únicamente si *sé* que todos —o la mayoría— van a quebrantarla de todas maneras, independientemente de lo que yo haga; en ese caso, el hecho de que yo la cumpliera no serviría para nada útil y resultaría verdaderamente un «gesto inútil». Pero rara vez estaré en condiciones de saber esto; normalmente tendré que actuar basándome en probabilidades; lo más que podré decir es que *creo* con buenas razones (y podría explicitar estas razones) que otras personas van a quebrantar la regla. Si *sé* esto, mi violación de la regla será perfectamente justa; pero si solamente lo *creo* —aunque tenga para ello buenos motivos—, este hecho de creer eso no me justificará si quebranto la regla, porque cualquier otra persona podrá hacer lo mismo con motivos igualmente buenos.

La probabilidad de que otras personas hagan lo mismo que yo influye en lo que constituye mi deber de realizar una acción, si el hecho de que cualquier otra personas haga lo mismo va a producir buenas consecuencias. Es cierto que si solamente tengo buenas razones para *creer* que otras personas no harán lo que yo, mi deber de ser justo en un caso difícil seguirá vigente. Porque las razones de otras personas para creer que sus acciones no van a ser una práctica general son tan buenas como las mías, y si todo el mundo dejara de aplicar una regla en un caso difícil, simplemente porque tuvieran buenas razones para pensar que otras personas no iban a hacer lo mismo, se producirían malas consecuencias. Pero si yo tuviera razones *concluyentes* para creer que otras personas no iban a hacer lo mismo, mi deber entonces sería remediar el caso difícil. Porque solamente *una* persona puede tener razones concluyentes para creer que otras personas no van a remediar los casos difíciles que él remedie, y que no se seguirán consecuencias desastrosas del hecho de que una persona remedie un caso difícil...

Mi conocimiento de la conducta de otras personas es una característica que especifica las clases de acciones de un modo relevante, y será deber mío tener en cuenta sus consecuencias. Tengo el deber de realizar una acción determinada, aunque sepa que otras personas *no* van a realizarla porque, *si todos los que creyeran que otras personas no van a realizarla fuera a hacer acciones similares, resultarían de ello consecuencias buenas* [3].

[3] J. Harrison, *Procedings of the Aristotelian Society*, vol. 53 (1952-53), páginas 128-129.

Dicho en otras palabras: la regla «Si crees que otras personas no van a hacer X tú tampoco tienes por qué hacer X» no es una buena regla: todo el mundo podría entonces quebrantarla en la creencia de que otras personas iban a hacer lo mismo; mientras que, si todo el mundo creyera que otras personas iban a quebrantar la regla, pero, de todas maneras, siguieran aferrados a ella, de esta adhesión suya a la regla se derivarían buenas consecuencias.

Se da aquí una especie de reacción en cadena: supongamos que yo creo que otras personas van a quebrantar una determinada regla buena, y que, por ello, yo la quebranto; y tú —pensando que otros, entre ellos yo, van a quebrantarla— la quebrantas también a consecuencia de ello (cuando no lo hubieras hecho si no hubieras pensado eso); y lo mismo van a hacer todos los demás. Esta amplia circulación de la idea de que otros van a quebrantar la regla origina realmente que más personas la quebranten. Esta tendencia demuestra que resulta muy delicada y espinosa toda violación de una regla basada en la creencia de que otros la quebrantarán también: puede engendrarse un aumento de esas mismas violaciones que hemos deseado impedir. Por esto es por lo que tenemos que estar plenamente seguros de que otro va a violarla antes de que nosotros mismos nos decidamos a violarla.

Consideremos también la cuestión siguiente: si yo puedo incluir, entre mis deliberaciones sobre lo que es justo hacer, la consideración de que otros van a hacer lo mismo o no van a hacerlo, entonces *ellos*, por su parte, podrán incluir también la consideración de que otros también van a hacer lo mismo, y para ellos *en ese «otros» se me incluye a mí.* Al juzgar sobre cómo van a actuar ellos, tengo que juzgar sobre cómo creen ellos que yo voy a actuar; y ellos, a su vez, tienen que tener una idea sobre lo que yo puedo creer que ellos creen. Ahora bien, ¿cómo podrán ellos tener una idea cierta sobre cuál es mi propia idea cuando ésta depende, a su vez, de cuál sea la suya? Su idea incluye una hipótesis sobre mí, pero mi idea no incluye una idea sobre mí mismo.

Siguiendo esta línea de razonamiento llegaremos a la conclusión de que *no* estamos justificados al quebrantar una regla simplemente porque creamos (aunque tengamos buenas razones, pero siempre que no tengamos una certeza absoluta) que otras personas

van a quebrantarla. Porque supongamos que esas circunstancias especiales —mi idea sobre lo que van a hacer los demás— fueran razones buenas y suficientes para que yo quebrantara la regla:

> Si esas circunstancias especiales fueran una razón buena y suficiente para que yo quebrantara la regla, lo serían igualmente para que cualquiera otra persona la quebrantara en circunstancias similares; pero yo puedo ver que, si cualquier otra persona la *quebrantara*, las consecuencias serían totalmente malas, y ello no puede ser razón buena y suficiente para que la quebrante todo el mundo. Por consiguiente, no son razones buenas y suficientes para que *yo* la quebrante...
>
> Si X (las circunstancias especiales) es razón buena y suficiente para Y (el hecho de que yo lo haga) entonces será también razón buena y suficiente para Z (el hecho de que todo el mundo lo haga). Ahora bien, Z tiene consecuencias malas y, por ello, no puede haber ninguna razón utilitaria buena y suficiente para Z. Por consiguiente, X no es una razón buena para Z, y, por ello, no es una razón buena para Y [4].

Así pues, al decidir si hay que quebrantar o no la regla no deberemos sentirnos inclinados a ello por la creencia de que otros probablemente vayan a quebrantarla:

> Cuando un utilitario se pregunta a sí mismo lo que otras personas harían probablemente en estas circunstancias, la coherencia no exige que deba suponer... que ellos se hagan la misma pregunta y se guíen por el grado de su seguridad acerca de la respuesta. Para él la pregunta será más bien la siguiente: «¿Qué debe hacer un hombre *cualquiera* en un mundo en el que no todos los hombres hacen lo que debieran?» [5].

Así pues, por un lado, no debe disuadirnos de cumplir una buena regla la creencia de que otros no van a cumplirla; pero, por otra parte, tampoco podemos basar nuestras acciones en la consideración de cómo serían las cosas en un mundo ideal: tenemos que tener en cuenta cuáles son las mejores reglas que deben seguirse en *este* mundo, mundo en el cual muchas otras personas no harán lo que es justo. Intentaremos llegar a un punto medio entre los dos extremos: no desperdiciarnos inútilmente a nosotros mismos, y, al mismo tiempo, no caer en la tentación de quebrantar una regla que tiene gran utilidad, debido a la creencia —aun-

---

[4] A. K. Stout, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 32 (1954), pág. 21.
[5] *Ibíd.*, pág. 22.

que luego resulte que esta creencia es verdadera— que otros no serán capaces de cumplirla; porque si todo el mundo se guiara según este principio, nadie cumpliría las reglas, y el bienestar de la raza humana estaría en peores condiciones que si un heroico puñado de personas decidiciera cumplir la regla desafiando a la mayoría.

B. *El utilitarismo de la actitud*

Tenemos, en conclusión, que mencionar una concepción reciente que, en su conjunto, suplementa y refuerza al utilitarismo de la regla, concepción cuyo punto de partida no está en los actos que realizamos, sino en las actitudes que determinan nuestras acciones [6]. Según *el utilitarismo de la actitud*, debemos hacer todo lo que esté en nuestra mano para desarrollar aquellas actitudes que con más probabilidad fueran a producir el máximo bien si se las adoptara generalmente. Ya hemos aludido a un aspecto de esa concepción cuando analizamos la cuestión «Por qué hay que ser moral» (págs. 270-271).

Si todo el mundo está interesado en su propio bienestar y no en el de otros seres humanos, será prácticamente cierto que existirá en el mundo un bien menor que si todo el mundo sintiera una verdadera preocupación y simpatía para con los demás, lo cual (como ya hemos visto) ensancharía el campo de sus satisfacciones. Si la gente valora mucho la cooperación —no simplemente a fin de promover sus propios fines, sino porque sienten una inquietud sincera por el bienestar humano— existirá un bien mayor en el mundo que si todos están constantemente envueltos en luchas feroces, los unos contra los otros. Es cierto, por supuesto, que existen algunas esferas en las cuales una actitud egoísta *conduce* probablemente al bienestar de la sociedad. Por ejemplo, en una sociedad que estimula la libre competencia, si el dueño de una fábrica deja de mejorar sus productos porque no quiere ganar más dinero que sus competidores, o si un hombre que tiene un pleito desiste de él porque no quiere ganarlo e impedir con ello que lo gane otra persona, se detendrá el pro-

---

[6] El autor de esta concepción es Michael Scriven.

greso y la vida se convertirá en una serie de reverencias y de cortesías. Pero incluso en esa esfera habría más felicidad si todo el mundo se sintiera orgulloso en cierto modo de los éxitos de los demás —si una persona pudiera decir sinceramente «Tengo que inclinarme ante él, me ha reventado, pero ha tenido realmente una idea maravillosa, yo me alegro por él»— y si pudiera sentirse auténticamente preocupado por ayudar a otros seres humanos cuando pasan calamidades o necesidad, sin pensar que con ello le están robando o engañando a él.

La meta no es simplemente conseguir que las personas se ayuden unas a otras —a regañadientes o bajo el impulso del sentido del deber—, sino que *disfruten* al actuar así. Si la gente desarrollara en su interior una actitud generosa que les permitiera ayudar a los demás voluntaria y espontáneamente, sin considerarlo a regañadientes como un sacrificio, habría en el mundo mucha más felicidad que si ayudara a los demás a regañadientes o si se abstuviera de ayudarles. Si yo soy la clase de persona que puede ayudar a los demás con esa mentalidad, *yo* encontraré en la vida más recompensas que si no puedo hacer esto (ya se discutió este punto al analizar «Por qué hay que ser moral») ; pero también (y éste es el aspecto que ahora nos ocupa) encontrarán *otras personas* más recompensas en su vida. Puesto que yo debo desarrollar esas actitudes que —si se adoptaran en general— redundarían en la máxima felicidad, está claro que yo debo intentar desarrollarlas.

Consideremos las siguientes alternativas: 1) Si yo me preocupo sinceramente por el bienestar de mis semejantes no solamente no interfiero en sus derechos ni hago cosas que les agravien, sino que tampoco *deseo* interferir en sus derechos o agraviarles. Y esta actitud, si la combino con un adecuado ejercicio de la inteligencia, es la mejor garantía de que yo no *actuaré* así. Evidentemente, esto mismo puede aplicarse a las actitudes de ellos para conmigo. Una actitud universal de mutua preocupación de los unos para con los otros —«ningún hombre es una isla»— produciría una sociedad en la cual existiría el mayor bien posible.

2) Sin embargo, si yo no he desarrollado auténticamente esta actitud de preocupación mutua, sino que solamente obedezco las reglas de la sociedad porque tengo que hacerlo (según una conformidad únicamente externa), seré entonces mucho menos feliz que si pudiera sentir, al defenderlas, una satisfacción auténtica;

y también lo serán otras personas, en tanto en cuanto se den cuenta de la actitud que revelan esas acciones mías. Yo seguiré siendo en el fondo un egoísta cuyos sentimientos internos se oponen a las acciones externas; este conflicto disminuirá mi felicidad y también la de ellos; y yo seguiré conduciéndome en base a mi actitud egoísta cuando sienta que así puedo seguir prosperando, aunque sea en detrimento de los demás.

3. Y si yo —lo cual sería peor todavía— no me conformo ni siquiera exteriormente, sino que persigo mis objetivos a expensas de otros y no pienso en ellos cuando los agravio o cuando realizo progresos a sus expensas, produciré a la sociedad un daño todavía mayor. Probablemente me estaré también perjudicando a mí mismo: porque si quebranto la ley tengo que vivir en un estado de inseguridad sin saber cuándo me atrapará la ley, aunque yo pretenda que esto no me importa; y si yo engaño o estafo a otras personas aumentaré con esto las probabilidades de que ellos me engañen o me estafen a mí. Esto por lo que se refiere a su relación conmigo; pero, por supuesto, lo mismo puede aplicarse a mi relación con ellos. Existirá entonces una sociedad de fricciones máximas, en la cual cada persona intenta superar y manejar a los demás, sin que nadie sea capaz de esperar ninguna comprensión humana. Una sociedad dominada por actitudes semejantes sería la peor de todas las sociedades imaginables. Solamente se podría conseguir una sociedad óptima a través del cultivo de la comprensión humana universal (no la piedad, que es el sentimiento del que está arriba para con los desgraciados que se encuentran bajo él, sino la comprensión, esto es, una preocupación de hombres iguales para con sus iguales).

Cultivar una actitud semejante no sólo aumenta verdaderamente las probabilidades del bienestar mutuo, sino —en circunstancias extremas— de la propia vida de la cual depende todo bienestar. Cuando una persona tiene que dar su vida para que otras vivan (como hizo nuestro explorador ártico) hay más probabilidades de supervivencia en un grupo que posee estas actitudes. Si yo soy una persona unida a otras dos, una de las cuales tiene que morir para salvar a la pareja restante, mis propias probabilidades de subsistir serán mejores si los otros dos no son egoístas; porque si lo fueran tenderán a destruir mi vida a fin de vivir ellos; mientras que si se sienten auténticamente preocupados por

mi supervivencia, tanto como por la suya propia (quizá no tanto, pero, sin embargo, auténticamente preocupados), no querrán matarme para conseguir su propia supervivencia. Incluso si ellos mueren, su muerte no representará para ellos una pérdida total, porque una de las cosas que valoran (mi vida) seguirá conservándose. Lo mismo puede aplicarse a cualquier otra persona que tenga que morir: no intentará matar a los otros a fin de conseguir su propia supervivencia, y si ha de morir podrá hacerlo con una mayor ecuanimidad, sin desesperanza o frustración, si las vidas de los otros tienen un valor.

«Pero —cabría preguntarse— ¿no se da aquí una paradoja análoga a la paradoja hedonista (pág. 200)? Si la única razón para que fomentemos en nosotros una actitud de preocupación por los demás es la de conseguir nosotros mismos una vida más rica, ¿no seguimos siendo egoístas?» Ahora bien, recordemos que las actitudes son cosas relativamente permanentes, y no la clase de cosa que podamos variar libremente o voluntariamente, o según como fueran las circunstancias. En cuanto *adoptamos* una actitud de preocupación genuina por los demás dejamos de ser egoístas: por lo menos, no lo somos en el sentido de la persona que se preocupa solamente por su propio bienestar sin importarle el de los demás. Es posible que el motivo inicial para *convertirse* en una clase diferente de persona haya sido egoísta, pero ya no se nos puede describir como egoístas en *cuanto* desarrollamos plenamente la actitud de comprensión y de preocupación humana. Porque las fuentes de infelicidad para el egoísta —como, por ejemplo, la de ver que otra persona triunfa y tiene una habilidad mayor— dejan de ser fuentes de infelicidad. Una vez que nos convertimos en la clase de persona que se preocupa enteramente por los demás, dejamos de experimentar, a la vista de sus éxitos, esa infelicidad que hubiéramos experimentado de seguir siendo egoístas, y no nos atormentará la envidia o el resentimiento. Dicho en otras palabras: ya no *seremos* la clase de persona que éramos antes; antes de cultivar la nueva actitud (cualquiera que haya sido el motivo que nos haya impulsado a ello) éramos egoístas, pero ya no lo somos.

«Pero —continuará el objetor— ¿cómo podemos desarrollar esas actitudes? Puesto que afirmas que *son* cosas semipermanentes, ¿cómo podré obtenerlas? Ciertamente que no será eso posible simplemente a base de una píldora.» Indudablemente, no podremos to-

mar una píldora de la comprehensión, pues no existe tal píldora. Pero podemos —a lo largo de un cierto espacio de tiempo— desarrollar la costumbre de identificarnos nosotros mismos con otras personas hasta el punto de que compartamos sus experiencias y a veces sus éxitos. No tenemos por qué seguir siendo la clase de persona que solamente disfruta de la felicidad cuando los demás son desgraciados, o que solamente se enorgullece de sus propias realizaciones cuando ha sembrado el terreno con los cadáveres de sus rivales. No *tenemos* por qué seguir en la jungla. Pero este proceso es general y desarrollarlo hasta un grado elevado es, sin duda, muy difícil. Como dijo Aristóteles, solamente si nos empeñamos en una actitud virtuosa podremos llegar a ser virtuosos. En un primer momento lo hacemos externamente sin una voluntad interior; pero más adelante, según cultivamos ese hábito, se convierte gradualmente «esa segunda naturaleza en una primera naturaleza» y descubrimos que lo que antes realizábamos mecánicamente nos produce ahora una alegría. (Aprender a nadar no resulta divertido al principio, pero, según vamos desarrollando la capacidad de mantenernos a flote, acabamos por disfrutar con la natación.)

El objetor, no demasiado convencido, replica: «Ya comprendo que se obtendrían los mejores resultados —tanto para nosotros mismos como para la sociedad— si desarrolláramos comprehensión y preocupación auténtica en una sociedad en la cual *otras personas ya se han comportado así.* Pero, ¿y si los demás solamente miran por sí mismos y no sienten ninguna satisfacción por nuestros éxitos? ¿No serías entonces una oveja entre una manada de lobos?» Indudablemente, las cosas serán más difíciles si nadie más tiene esa comprensión humana que poseemos nosotros. Tendremos que «actuar con precaución» con ellos, sin por esto perder esa preocupación por su bienestar. Pero seguirá interesándonos a nosotros —y a la sociedad en general— desarrollar y mantener nuestra actitud incluso en condiciones difíciles. Aunque solamente podamos inculcar comprehensión a unos cuantos —por ejemplo, a nuestros propios hijos— habremos aumentado la medida de la felicidad del mundo en una pequeña proporción. Si nuestro hijo crece con esa comprehensión habrá, por lo menos, una persona en la cual podamos confiar, una persona que nos apoyará en las dificultades o en la necesidad, una persona con la que podremos compartir nuestras alegrías y que nos apoyará en las

dificultades o en la necesidad, una persona con la que podremos compartir nuestras alegrías y nuestros disgustos sin temer a la envidia o a las represalias. Habrá en el mundo mucha más felicidad a consecuencia de esa única serie de experiencias compartidas. Y por cada persona a la cual podamos llevar a cultivar esa actitud existirá mucha más seguridad, mucha más recompensa para nosotros y para ella mutuamente. Una vez que se inicia adecuadamente, esta actitud tenderá a difundirse, y cuanto más se difunda tanto mejor irán las cosas en la sociedad y para nosotros mismos. Idealmente, tendremos un estado de la sociedad en el cual no haya conflictos de intereses porque lo que importa a los demás también —por la misma naturaleza de nuestras actitudes— nos interesará a nosotros mismos.

Ejercicios

1. ¿Qué actitud adoptaría el utilitario de la regla frente a las situaciones siguientes?: Conceda una atención particular a la consideración «Supongamos que todo el mundo hiciera lo mismo».

a) «Si yo hago un pequeño hurto en la oficina donde trabajo, la pérdida será mínima. Las pocas cosas que yo me lleve significarán más para mí, por mis ingresos limitados, que para la multimillonaria dirección de la empresa.»

b) «¿Por qué venderlo legalmente? Se puede conseguir mucho más dinero vendiéndolo de estraperlo.»

c) La compañía de ventas a crédito gasta treinta dólares buscándome para hacerme pagar un plazo de diez dólares.. ¿No es esto insensato por su parte?

d) «Pero importa mucho el hecho de que los demás también lo hagan. Yo, probablemente, no intentaré sobornar a un policía que me ha multado por una infracción de tráfico si nadie lo hace. Pero si es una costumbre admitida (aunque sea ilegal) me sentiré más inclinado a hacerlo y me sentiré justificado si lo hago —especialmente si el dinero sólo fuera a servir para otra corrupción si yo se lo pagara al Ayuntamiento, y si mi acción justa al negarme a sobornar no fuera a impedir que otra persona sobornara a su vez—.»

e) «Pero usted puede cambiar mis notas, ¿verdad? ¿Unicamente por esta vez? ¿No puede hacer *nunca* una excepción a esa maldita regla?»

f) «Claro que robé el dinero a este hombre borracho que está tendido en la acera. Si yo no lo hubiera hecho, otra persona se habría aprovechado, y tanto valgo yo como esa otra persona. Además, probablemente a mí me hacía más falta.»

g) «Sí, yo quería más felicitaciones navideñas de esta clase; pero pensé que si compraba toda la remesa (que es lo que pensaba hacer) nadie más podría comprar felicitaciones de ese tipo. Y por eso me abstuve de comprarlas.» (¿Hubiera usted llegado a la misma conclusión si se tratara de comprar todo el género existente de un alimento esencial en tiempo de escasez?)

h) «¡A mí qué me importa cómo quede mi piso una vez que me haya mudado! No conozco ni por el forro al futuro inquilino. *Après moi le déluge.*»

i) «Voy a dejar de comer carne de vaca y de cerdo debido al sistema inhumano de matar a estos animales en los mataderos.» «¿En qué medida el hecho de que *tú* dejes de comer contribuirá a que se adopten medios más humanitarios?» «No lo afectará en nada, pero, si todo el mundo dejara de comer hasta el momento en que se introdujeran métodos más humanitarios, esos métodos se introducirían muy pronto.»

j) Una nación piensa que puede conseguir ventajas si establece tarifas aduaneras contra determinados productos de otra nación. «Sin embargo, a esa segunda nación le puede parecer aconsejable adoptar tarifas de represalia que tiendan a neutralizar los efectos de las tarifas iniciales en la relación de intercambio, pero que, probablemente, reducirán la cantidad total que se intercambiaba hasta entonces. El resultado de todo esto puede ser una guerra aduanera que deje la relación de intercambio prácticamente igual y que, sin embargo, afecte grandemente a ambas partes por lo que se refiere al total de las cantidades intercambiadas.» (William J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, pág. 104.)

k) El sindicato A pide un aumento del 25 por 100 para sus miembros (sin que vayan a trabajar más de lo que trabajaban antes). El sindicato obrero B exige entonces un aumento similar. Los sindicatos C y D hacen lo mismo. El fabricante del producto *a* aumenta proporcionalmente los costes del producto al consumidor, y lo mismo hacen los otros fabricantes de *b*, *c* y *d*. (Véase *Economics in One Lesson*, de Henry Hazlitt, Nueva York, Harper, 1946, cap. 19. Este libro contiene excelente material para aclarar las teorías utilitarias de la regla.)

l) Los trabajadores de cierta industria se oponen a la automación porque algunos perderán su empleo. El sindicato amenaza con boicotear la industria a no ser que el patrono se oponga a la automación y dé trabajo a cierto número de obreros inútiles. (Usted puede deducir fácilmente los efectos de la universalización de esto.)

m) Por el hecho de que usted cene a las seis y media ¿será justo que cene a esa hora todo el mundo? Si esto ocurriera, la economía nacional quedaría paralizada durante esa hora. (Cfr. Kurt Baier, *The Moral Point of View*, pág. 209.)

n) «Si todo el mundo se quedara soltero la humanidad desaparecería muy de prisa... Si todo el mundo dejara de pronto de fumar y de jugar

y de ir al cine, es posible que algunos Estados fueran a la bancarrota.» ¿Será por ello injusto abstenerse de estas cosas?

o) «Desde luego que no voy a invertir dinero en su Banco este año porque no creo que nadie vaya a hacerlo y, por tanto, irán a la bancarrota. ¿Por qué vamos a invertir dinero en un Banco que se hunde?»

2. Considere las situaciones siguientes desde el punto de vista del utilitarismo de la regla. ¿Cree usted que la respuesta del utilitario de la regla sería distinta que la del utilitario del acto?

a) En la obra teatral *Suddenly, Last Summer*, de Tennessee Williams, una viuda rica promete una gran cantidad a un hospital muy necesitado, a condición de que una paciente determinada (que está perfectamente cuerda) sea considerada como loca y sufra una lobotomía a fin de que nunca pueda perjudicarla revelando hechos que molestarían a la viuda rica. Una viuda quedaría así arruinada, pero otras muchas, gracias al nuevo hospital, podrían salvarse.

b) Usted pide prestado a una vecina una docena de huevos, prometiendo devolverla otra docena la semana próxima, pero en el intervalo el precio de los huevos ha bajado en un 50 por 100. La vecina dice: «Como el precio ha bajado me debes dos docenas y no una».

c) Su vecino se niega a colocar una luz en la parte trasera de su casa aunque se transita mucho por ese sitio y es un lugar muy traicionero de noche. ¿Deberá usted —que es vecino suyo— ponerla, a pesar de que no pase nunca por ahí?

d) Los mineros llevan consigo todas las mañanas pequeñas cantidades de comida en lata, a fin de poder subsistir en el caso de que haya un derrumbamiento de tierras. Sin embargo, algunos de ellos se niegan, afirmando que esta costumbre solamente sirve para recordarles que cualquier momento puede ser el último de su vida. Cierto día ocurre un derrumbamiento y los que quedan aprisionados no tienen comida. Los que tienen comida, ¿deberán repartirla con los que no la tienen, aunque el hecho de repartirla signifique morir de hambre todos antes de que llegue el socorro, si es que llega?

e) ¿Deberían decidir las líneas aéreas que los pilotos de más de sesenta años no pueden volar en aviones comerciales? Es cierto que la mayoría de ellos son verdaderos expertos a esta edad —por el tiempo que llevan volando—, y esa regulación sería muy injusta para con ellos. Por otra parte, un cierto número de estos hombres han tenido ataques al corazón mientras volaban, poniendo así en peligro a todos los pasajeros de su avión.

f) «Solamente en base a principios utilitarios podemos dar cuenta de la anómala diferencia que la moral del sentido común ha establecido siempre entre los dos sexos por lo que se refiere al simple delito de concupiscencia. Porque el delito es habitualmente más deliberado en el hombre, que tiene la culpa suplementaria de cortejar y convencer a la mujer. En ésta puede tratarse de un motivo superior al de la simple lujuria. Así pues —según los cánones ordinarios de la moralidad in-

tuitiva—, habría que condenar más severamente al hombre. Solamente puede justificarse la inversión real de este resultado tomando en consideración el interés mayor que tiene la sociedad en mantener un elevado nivel de castidad femenina porque la degradación de ese nivel puede corromper los cimientos de la vida familiar, al menoscabar la seguridad de los hombres en el ejercicio de sus afectos; pero no existe una consecuencia equivalente por lo que se refiere a la falta de castidad en el hombre, que, por consiguiente, puede prevalecer en una gran medida sin poner por ello en peligro la existencia misma de la familia, aunque sí ponga en peligro su bienestar». (HENRY SIDGWICK, *The Methods of Ethics* (Nueva York, Macmillan, 1874, pág. 451.)

g) Algunos afirman que la existencia de una determinada cantidad ilimitada de... relaciones sexuales (con una clase especial de mujeres, cuidadosamente separadas —como ocurre actualmente— del resto de la sociedad) no puede considerarse como un mal real, y puede incluso suponer una ganancia positiva por lo que se refiere a la felicidad general; porque quizá sea la continencia peligrosa, en cierto grado, para la salud y, en todo caso, supone una pérdida de placer de considerable intensidad; mientras que, al mismo tiempo, mantener en una vieja sociedad una población tan numerosa como sea deseable no exige más que una cierta proporción de mujeres en cada generación que se conviertan en madres de familia; y si alguna de las que excede de ese cupo se entrega a la profesión de tener relaciones sexuales casuales y temporales con hombres, no existe ninguna necesidad de que se comparen peyorativamente sus vidas, por lo que se refiere a la felicidad, con las de otras mujeres de las clases económicamente débiles de la sociedad.

»Quizá tenga esta concepción una coherencia superficial; pero olvida el hecho esencial de que únicamente por las actuales y estrechas medidas en contra de las mujeres de vida fácil —la condena del desprecio y de la exclusión sociales—, basadas en esa desaprobación moral, se mantiene suficientemente separada a la clase de las cortesanas del resto de la sociedad femenina a fin de impedir que se propagara, por contagio, la falta de castidad; y que las relaciones sexuales ilícitas entre los sexos están restringidas dentro de ciertos límites a fin de que no interfieran materialmente con la adecuada propagación de la raza. Estas consideraciones bastan para que un utilitario se decida a apoyar en general las reglas establecidas en contra de esa clase de conducta y, por consiguiente, a condenar las violaciones de la regla como totalmente productoras de infelicidad, aunque quizá le parezca a él que estas violaciones sólo tendrán ese carácter debido a la censura moral que va unida a ellas. Además, el 'hombre de mundo' prescinde de la gran importancia que para la raza humana tiene el preservar ese tipo superior de relaciones sexuales que no es posible —en términos generales— si no se atribuye un gran valor a la castidad en ambos sexos. Desde este punto de vista, puede considerarse que la virtud de la pureza proporciona un refugio necesario bajo el cual puede crecer y florecer ese afecto intenso y elevado entre los

sexos, que conduce en máximo grado a la felicidad del individuo y al bienestar de la familia» *(ibid.*, pág. 451-452.)

h) ¿Es injusto engañar a un hombre, aunque esté persiguiendo fines criminales? (¿Podría confiar en las afirmaciones de los demás cuando está persiguiendo esos fines?) *(Ibíd.*, pág. 488.)

i) Estamos en agosto de 1945 y los japoneses han ofrecido rendirse, aunque *oficialmente* la guerra no haya terminado; así pues, las reglas de tiempo de guerra siguen en vigor entre las fuerzas armadas americanas. En una isla solitaria del Pacífico un soldado americano está guardando un amplio depósito de material, y, como no existe ningún peligro por parte del enemigo, disminuye en cierto modo su vigilancia y se queda dormido. A consecuencia de eso se le forma un Consejo de guerra, y técnicamente su delito (dormirse estando de guardia en tiempo de guerra) merece la muerte. ¿Qué habría que hacer con él?

j) Usted pide a alguien que haga un recado y le da diez dólares para comprar la cosa que necesita; según va de camino hacia la tienda, le roban. ¿Tendrá usted que pagarle los diez dólares? (Supongamos que ya le ha pagado; ¿supondría esto alguna diferencia?)

k) Un conductor me pregunta la dirección para ir a la ciudad X y le indico la carretera que cruza el puente, sin decirle que ese puente no está seguro. Ese conductor se ahoga. ¿Qué debería hacer *la ley?* ¿Procesarme si no le dije nada? ¿Procesarme únicamente si le oculté deliberadamente la verdad cuando me *preguntó* si el puente era seguro, o procesarme (bien por darle una dirección equivocada o bien por no decirle nada acerca del estado del puente) únicamente si soy policía, esto es, persona cuyo deber oficial consiste en proporcionar esa información?

3. Dé un valor a las diferentes interpretaciones, o comentarios, del utilitarismo de la regla.

a) Según el utilitarismo de la regla solamente necesitamos una regla en realidad: «No hagas el acto en cuestión a no ser que vaya a resultar (según la mejor clase de conocimientos a tu alcance) el máximo bien intrínseco». (¿Produciría el máximo bien la adopción de una regla como «No hagas X —robar, matar, etc.— a no ser que X vaya a producir el máximo bien»? ¿Por qué?)

b) Después de todo, el utilitarismo de la regla acaba siendo lo mismo que el utilitarismo del acto: porque cada clase de acciones (por ejemplo, el quebrantamiento de promesas; el quebrantamiento de promesas para salvar una vida cuando vaya a perderse otra al obrar así; el quebrantamiento de promesas en estas circunstancias especiales A, B, C, ...— incluyendo a las circunstancias particulares en las que yo me encuentro) puede especificarse —de un modo relevante— para que incluya *solamente a aquel acto* que yo voy a realizar. Así pues, el utilitarismo de la regla se reduce, después de todo, al utilitarismo del acto. Lo que hay que hacer es circunscribir suficientemente la regla.

c) «Según el utilitarismo de la regla, yo no debería gastar agua durante las horas prohibidas (en los momentos de escasez) porque, si

todo el mundo obrara así, las reservas de agua disminuirían de modo peligroso.»

«Pero ¿y si todo el mundo saca agua durante las horas prohibidas?»

«Eso a mí no me importa, en tanto que utilitario de la regla; yo me limito a razonar así: *si* lo hicieran, la ciudad se quedaría sin agua. Y por eso es por lo que yo me abstengo de hacerlo.»

«Por el contrario, según el utilitarismo de la regla, debería tomarse en cuenta lo que los demás vayan a hacer probablemente; porque si las reservas de agua están ya casi agotadas, lo poco que tú puedas gastar no agravará la situación en nada. ¿Por qué entonces hacer un sacrificio inútil?»

d) El utilitarismo de la regla es un retorno infinito (lo que A. K. Stout llama la «lanzadera infinita»); porque, cuando yo considero lo que tengo que hacer (si he de votar, si he de gastar agua, si he de tumbarme sobre el césped, etc.), tengo que incluir entre mis deliberaciones la de determinar si los demás van a hacer lo propio o no; y ellos, por su parte, tienen igualmente que incluir la deliberación sobre si los demás van a hacer lo mismo o no, y ese «los demás» *me incluye a mí.* Al decidir sobre cómo van a actuar ellos, tengo que juzgar sobre cómo creo yo que ellos van a actuar; y ellos, a su vez, al decidir su propia actuación, tienen que tener una idea sobre mi modo probable de obrar; y, por consiguiente, yo necesito tener una idea sobre cómo suponen ellos que yo voy a actuar, y así sucesivamente. Ahora bien, ¿cómo pueden ellos imaginarse de modo cierto cuál es mi propia idea cuando la mía depende, a su vez, de cuál sea realmente la suya? Su idea incluye una suposición sobre cómo voy a actuar yo. ¿Cómo puede mi idea incluir una idea sobre su-idea-sobre-cómo-voy-yo-a-actuar?

e) «Mi deber de realizar la clase de acciones que tendrían buenas consecuencias si se practicaran generalmente, dependerá, en cierta medida, de mi ignorancia del comportamiento de otras personas. Yo no debo, por ejemplo, dejar de aplicar un principio de justicia en un caso difícil cuando no sé que otras personas vayan a hacer lo mismo, porque tengo motivos para creer que ellos tendrán las mismas para dejar de aplicar una regla de justicia en casos difíciles similares, como las que yo tengo para dejar de aplicarla en este caso; y porque —si todo el mundo fuera a hacer lo que yo me propongo hacer— ocurrirían consecuencias desastrosas. Pero, *si yo fuera omnisciente* por lo que se refiere al comportamiento de otras personas, sería deber mío realizar esa acción, *que tiene* buenas consecuencias. Pero esto no se debe a que el principio (que afirma que siempre deberían realizarse aquellas acciones que tuvieran consecuencias buenas si se realizaran generalmente —y abstenernos de realizar aquellas acciones que tendrían consecuencias malas si se realizaran generalmente—) no sea aplicable a personas que tienen un conocimiento completo de la conducta de los demás, sino que se debe a que —para las personas que tienen un conocimiento completo de la con-

ducta de los demás— los dos principios —1) el de que debemos realizar aquellas acciones que tienen en sí mismas buenas consecuencias y 2) que debemos realizar aquellas acciones que son de una clase tal que tendrían consecuencias buenas si se las practicara generalmente— obligan a realizar las mismas acciones. Si todo el mundo que posee un conocimiento completo del comportamiento de otras personas fuera a realizar aquellas acciones que tienen buenas consecuencias, se derivarían de ello buenas consecuencias; mientras que si todo el mundo que no tiene conocimiento completo del comportamiento de otras personas fuera a realizar aquellas acciones que tienen buenas consecuencias, se derivarán de ello malas consecuencias.» (J. HARRISON, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 53, 1952, pág. 129-130.)

4. Valore el utilitarismo de la actitud en relación con el utilitarismo de la regla. ¿Cree usted que llevan siempre a los mismos resultados? ¿En qué momentos se suplementan el uno al otro? ¿Se le ocurren a usted algunas ocasiones en que entren en conflicto?

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 17

AIKEN, HENRY D., *The Levels of Moral Discourse, en Ethics*, vol. 62 (1952), págs. 235-248.

BRANDT, RICHRRD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, págs. 369-405.

BRANDT, RICHARD, *In Search of a Credible Form of Rule-utilitarianism*, en NAKHNIKIAN G., Y H. CASTANEDA, *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, Wayne State University, Press, 1961.

EWING, ALFRED C., *What Would Happen if Everybody Acted Like Me?*, en *Philosophy*, vol. 28 (1953), págs.16-29.

HARRISON, JONATHAN, *Utilitarianism, Universalization and Our Duty to Be Just*, en *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 53 (1952-53), nas 105-34.

HARROD, R. F. *Utilitarianism Revised, en Mind*, vol. 45 (1956), páginas 137-156.

MABBOTT, J. D., *Interpretations of Mill's Utilitarianism*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 6 (1956), págs. 115-120.

MABBOTT, J. D., *Moral Rules* (Henrietta Hertz lectures), en *Proceedings of the British Academy*, vol. 39 (1953), págs. 97-118.

MC CLOSKEY, HERBERT J., *An Examination of Restricted Utilitarianism*, en *Philosophical Review*, vol. 66 (1957), págs. 466-485.

NOWELL-SMITH, PATRICK, *Ethics*, Baltimore, Pelikan Books, 1954, páginas 236-239; 271-273.

RAWLS, JOHN, *Two Concepts of Rules*, en *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), págs. 3-32.

SMART, J. J. C., *Extreme and Restricted Utilitarianism*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 6 (1956).

STOUT, A. K., *But Suppose Everyone Did the Same*, en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 32 (1954), págs. 1-29.
TOULMIN, STEPHEN, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Nueva York, Cambrigde University Press, 1951, cap. 11.
URMSON, J. O., *The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 3 (1953), págs. 33-39.

CAPÍTULO OCTAVO

Etica política

18. La democracia

Supongamos que yo sea el único ser humano del mundo; vivo, como Robinson Crusoe, en una isla desierta. Tengo muchos problemas: cómo sobrevivir solo, cómo encontrar comida y cobijo, cómo entretenerme, cómo cuidarme cuando esté enfermo. En estas condiciones es indudable que empezaré a actuar como un total egoísta, satisfaciendo aquel deseo que sea más acuciante en cada momento; pero, según se vaya haciendo mi vida más estable y más predecible, empezaré a negarme a mí mismo placeres presentes a fin de impedir catástrofes futuras. Ahora bien, no tendría que pensar en nadie más y, por tanto, no tendría ninguno de los problemas morales con los que se enfrentan los seres humanos en una sociedad compuesta por otros seres humanos. Mis reglas de vida serían estrictamente prudenciales. (Por supuesto, se plantearían problemas por lo que se refiere a mis relaciones con los animales que pudieran existir en mi isla.)

A. *El problema del poder*

Pero en el mundo existen muchos seres y muy pocos de ellos viven solitarios. Por consiguiente, hay que encontrar algún medio de que se lleven bien con otros seres. Si los intereses de la gente no entraran nunca en conflicto seguiría sin plantearse ningún problema. Pero es evidente que los intereses entran, de hecho, en conflicto con gran frecuencia. Muchas personas desean la misma

cosa y no todas ellas pueden tenerla; hay cosas que nadie desea —como, por ejemplo, recoger basuras— pero que alguien tiene que hacer; y los medios encaminados a la felicidad de alguien entran a menudo en conflicto con los de otros.

Evidentemente, toda persona podría intentar vivir en un estado de espléndido aislamiento, actuando como si no existieran otras personas, pero el aislamiento sería extremadamente difícil puesto que los seres de la tierra son extremadamente numerosos y no hay bastante espacio vital para que cada uno de ellos vagabundee por el mundo a su gusto sin tropezar con los demás. Por otra parte, ese aislamiento sería desagradable porque a la mayoría de las personas no les gusta estar solos; desean la compañía de otros, y, además, la perpetuación de la especie humana requiere un contacto, por lo menos ocasional, entre ambos sexos. Así pues, aunque fuera deseable una regla basada en la ausencia de contactos, resultaría imposible. Cuando existían pocos seres humanos y los territorios eran muy vastos resultaba posible dicha regla, hasta cierto punto; cada cazador podía tener su propio coto, en el que no entrara ninguno de los demás cazadores, y cuando menos contactos haya entre cazadores tanto mejor para todos; pero incluso entonces podían surgir problemas cuando un cazador se introducía en el terreno de otro.

Aunque seamos numerosos y condenados a tropezarnos los unos contra los otros constantemente, podría vivirse con una ausencia completa de todo acuerdo sancionable: esto es, según «la ley de la jungla» o, dicho en otras palabras, con ausencia de cualquier tipo de estatutos. En una situación semejante la gente viviría guiándose por la fuerza y por la astucia; si le parecía interesante a alguien matar a otro o robar su grano o su ganado, no existiría ninguna ley que protegiera a la parte agraviada. Cada uno intentaría conseguir lo máximo posible para sí mismo, y, al no existir leyes que pudieran contenerle, podría hacer todo lo que se le antojara, siempre que no le matara la parte agraviada o su familia. Podría robar y asesinar libremente con tal de ser lo bastante fuerte como para matar a sus atacantes y lo bastante astuto como para superarlos en sus estratagemas. Esta situación constituiría lo que el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) llamaba «el estado de naturaleza».

En un primer momento el estado de naturaleza podría pare-

cer muy atractivo. No iba a haber leyes para controlar nuestras acciones, ni ningún riesgo de policía o de tribunales, ni trabas a nuestros saqueos, ni nada que impidiera hacer todo (dentro de los límites de las posibilidades físicas) lo que nuestra imaginación pudiera discurrir. Pero habría que comprar a un alto precio esa libertad. Somos libres para matar a otro (o para intentarlo) sin que nadie pueda recurrir ante la ley; pero, al mismo tiempo, también son libres los demás para matarnos (o para intentarlo) y no tendremos tampoco nosotros medios de recurrir ante la ley. Mientras seamos más fuertes y más inteligentes que los demás este sistema nos convendrá; pero cuando aparezca otro que tenga una mayor proporción de estas cualidades estaremos perdidos: como lo estaríamos también si varias personas débiles decidieran unirse para eliminarnos.

En un estado de naturaleza nadie tiene ninguna responsabilidad para con los demás, pero tampoco tiene nadie ningún derecho: cada uno tiene que ser su propia ley y su propia policía, siempre en acecho contra los actos destructivos de otros. No existen deberes pero tampoco derechos. No hay ninguna manera de obtener reparación por los agravios a no ser la venganza privada. Existe un miedo y una inseguridad constantes, debido a la falta de una autoridad central que garantice la seguridad de la vida y la integridad física; y, sin protección, la vida en un estado de naturaleza es —como lo expresó Hobbes— «sucia, brutal y mezquina».

Para empeorar aún más las cosas, el hecho de que cada persona en un estado de naturaleza sepa que los demás tienen libertad ilimitada para explotarle le mueve a hacer él lo propio. Aunque no nos apetezca matar al vecino puede que decidamos hacerlo a fin de ganarle por la mano, en la idea de que si no le matamos primero nos matará él a nosotros. Evidentemente, es posible que a él se le haya ocurrido la misma idea y que por tanto, intente matarnos primero. Ninguno de los dos desea quizá la muerte del otro, pero uno y otro se esfuerzan por matar a su vecino, únicamente con el objeto de impedir que éste le mate antes. Así pues, el estado de naturaleza es todavía peor, porque cada parte prevé una conducta destructiva en la otra, conducta que quizá no se hubiera dado nunca ni en uno ni en otro, a no ser por estas previsiones.

Parece, pues, evidente que no se obtiene ninguna ganancia a largo plazo viviendo en un estado de naturaleza. Aunque seamos egoístas éticos (que es lo que hemos supuesto en esta breve descripción) será mejor que vivamos conforme a unas reglas que restringirán nuestra libertad pero que también restringirán la de los demás. Si hay una organización —el Estado— que promulga leyes y las sanciona, impidiéndonos matar, robar e importunar a los demás, esta sanción supondrá ocasionalmente una pérdida o frustración para nosotros; pero, al mismo tiempo, nos protegerá contra los demás tanto como los protege a ellos de nosotros. Exceptuando a unos pocos espíritus aventureros que prefieren vivir peligrosamente —aunque sea fugazmente— y jugar siempre fuerte en la vida, para cualquier otra persona la ganancia resulta mayor que la pérdida. El hecho de sentirnos protegidos frente a los ataques de otras personas vale para nosotros más que nuestro deseo ocasional de atacar a otras personas —en particular, cuando nos damos cuenta de que la acción anticipada o preventiva contra ellos, que habríamos de adoptar en un estado de naturaleza, ha cesado de ser necesaria. Las ganancias compensan del sacrificio. Nuestra libertad es limitada, pero dentro de ciertos límites podemos realizarnos a nosotros mismos con menos temor y mayor seguridad.

El estado de naturaleza parece atrayente en un principio, porque en él se tiene una libertad sin barreras y se puede hacer todo lo que redunde en beneficio propio sin interferencia alguna. Pero, como otras personas tienen la misma libertad, resulta muy pronto que sus ataques contra mí (especialmente teniendo en cuenta que ellos son muchos y yo solamente una persona) pueden sobrepasar a mis ataques contra ellos. Y, de este modo, lo que parece redundar en mi propio beneficio —el estado de naturaleza— resulta carecer totalmente de todo lo que me interesa a mí. En una sociedad civilizada, con leyes y con sanciones para ellas, nos abstenemos de hacer cosas que redundarían en nuestro provecho si no hubiera leyes, y hacemos, en lugar de ello, lo que redunda en provecho mutuo de los miembros del grupo.

Ya hemos visto (págs. 210-231) que la mayoría de las personas no es completamente egoísta; a veces, la gente desea el bienestar de otras personas aunque con ello no aumente su propio bienestar. Pero, aunque todo el mundo fuera egoísta comple-

to —Hobbes suponía que todo el mundo lo era—, seguiría interesándonos pertenecer a un grupo social en el cual ciertas reglas de conducta, codificadas en textos legales y sancionadas por un poder central (el Estado), fueran adoptadas y aplicadas en la práctica. El Estado proporciona un control sobre los deseos agresivos, tanto los de los demás como los nuestros propios. El Estado se lleva mucho, pero devuelve todavía más. La felicidad posible para un millón de seres en un estado de naturaleza, aterrorizados constantemente por los demás, planeando guerras preventivas contra los otros, es mucho menor que la felicidad posible en una sociedad organizada, gobernada por leyes que restringen en ciertos sentidos el comportamiento de cada uno de sus individuos. Aunque pueda parecer paradójico, un sistema que supone renunciar a ciertos intereses es el único que hace posible que todos satisfagan la máxima escala posible de intereses. Si estamos en peligro constante habremos de dedicar la mayor parte de nuestras energías a la defensa propia, y no podremos desarrollar los demás intereses que seríamos capaces de desarrollar. Las limitaciones que impone el Estado representan un precio muy módico para pagar una ampliación tan grande del ámbito de nuestros intereses.

Nos sometemos, pues, a ser gobernados —en algunas de nuestras acciones— por una autoridad central que, a fin de defender a todos, prescribe ciertas reglas de conducta y las convierte en leyes. (Algunas de estas reglas se convierten en leyes; otras tienen únicamente la fuerza que les da la costumbre o la opinión pública). Nos sometemos a fin de que con ello pueda aumentar nuestro bienestar total. No debemos suponer, sin embargo, que *todas* las reglas en *todos* los casos operen de modo que lleven al máximo nuestros intereses particulares. Obedecer la regla en contra del robo (con cualificaciones incorporadas dentro de la regla para los casos como el de robar para no morirse de hambre) es ventajoso, en general; y tener unas reglas semejantes es mejor que carecer de ellas. Pero existen casos, por ejemplo —cuando la probabilidad de ser descubiertos es mínima—, en los que nos *interesaría* robar, y en los que no redundaría en provecho nuestro acatar la ley. Sin embargo, la regla que nos exige que nos abstengamos de robar, incluso en ese caso, es la mejor regla posible. Aquí enla-

zamos claramente con el utilitarismo de la regla que discutimos en el capítulo anterior.

Ahora bien, ¿cómo habrá que formar una sociedad semejante? ¿Sobre qué clase de situaciones tendrá esta sociedad que legislar y cómo ha de ser gobernada?

1. *Formación de la sociedad.* Según el análisis tradicional de Hobbes, un cierto número de individuos —cada uno de los cuales es totalmente egoísta— se congregan para formar un «contrato», conscientes de que, si bien cada uno de ellos habrá de renunciar a algo, ganará mucho más que lo que pierde. Como cada persona es egoísta, no valdría la pena comprometerse con el contrato si la ganancia no fuera a ser superior. Renunciar a ciertas cosas supone un aumento de beneficios —sobre todo, de seguridad, que es la condición que hace que sea posible una vida civilizada— tan grande que a todos les interesa ser parte en el contrato.

La teoría de Hobbes «del contrato social» se ha presentado a veces como si el contrato hubiera sido un hecho histórico: como si en cierto momento de la historia del hombre algunos individuos se hubieran congregado para constituir una autoridad centralizada. A la ética no le importa esta cuestión histórica, suponiendo que Hobbes se la planteara realmente (y lo más probable es que no lo hiciera). No existe, que sepamos, ninguna época histórica en la cual los hombres no vivieran en grupos ordenados, con reglas y reglamentos que gobernaban sus comportamientos y con penas para las infracciones de esas reglas (que no eran necesariamente reglas estrictas, sino costumbres con fuerza de ley) ; pero este hecho histórico no tiene importancia. Lo que interesa es que la explicación de Hobbes —cualquiera que haya sido la sucesión histórica de los acontecimientos— es la razón de ser del Estado: es la consideración que justifica la existencia del Estado (haya sido larga o corta esa existencia.)

2. *Ambito de la legislación.* No todos los departamentos de la actividad humana están mejor si caen dentro de la órbita de la ley. ¿Qué ramas de la actividad humana habrá de controlar el gobierno? Siempre han variado las opiniones sobre este punto; y la opinión dominante varía de época a época. En la concepción de Hobbes y en la de sus contemporáneos, la finalidad del gobierno era proporcionar el mínimo beneficio de *seguridad* —y

por «seguridad» se entendía no sólo la seguridad social o los subsidios de paro, o cosas parecidas, sino, simplemente, la seguridad física y la integridad corporal, la protección contra el crimen, los ataques, el robo y la pérdida de los frutos del propio trabajo. En nuestros días la función del gobierno se concibe usualmente no sólo como la prevención de contingencias no deseadas, sino también como la obtención positiva de cosas deseables: beneficios médicos, reparto equitativo de los bienes económicos, cultivo de las artes, cuidado de los necesitados y de las personas ancianas. El hecho de que se consiga un bien total mayor cuando el gobierno realiza alguna de estas varias funciones o que se consiga cuando se confían esas funciones a los individuos, a sus familias y a las organizaciones voluntarias es una cuestión empírica demasiado detallada y compleja para que entremos ahora en su análisis.

Sin embargo, valdrá la pena insistir sobre un punto: existen muchas cosas cuya realización no redundaría en provecho individual y que, sin embargo, interesa poseer *colectivamente*. Es decir, la suma total de bien de una sociedad llega al máximo si posee esas cosas. Cuando una tarea es muy grande y supera el poder de la persona —o cuando está dentro de ese poder, pero afecta a un gran número de personas (por lo que sería poco honrado que uno solo tuviera que hacerlo para todos)— el Estado debe asumir ese trabajo en beneficio de los individuos en cuestión. Los sistemas de enjuiciamiento civil y criminal proporcionan un caso evidente de este campo legislativo. Cuando hay que solventar disputas es preciso que haga de árbitro un organismo imparcial y no los individuos implicados en el caso o sus familias —que se sentirían inclinados a ser parciales en sus propias causas—. Además, el Estado dirime el caso de una vez y para siempre, a fin de que ya no sea ni deseable ni necesaria ninguna venganza privada. Otro ejemplo obvio es la protección de los individuos contra los ataques a mano armada, los asesinatos y los robos: ningún individuo podría protegerse a sí mismo contra una muchedumbre de otros individuos. Si se confiara la protección a organizaciones que no fueran el Estado —como, por ejemplo, clubs o iglesias— esas organizaciones no tendrían jurisdicción fuera de su propio ámbito. Tiene que existir, pues, alguna organización total —el Estado— que trascienda los límites de las diversas organi-

zaciones —planeadas para propósitos específicos— que operan en su seno.

Existen muchas tareas, desde la construcción de carreteras a la financiación de una guerra, que solamente puede realizar el Estado porque tiene para ello los medios, la personalidad y la posibilidad de coacción. Hume nos da un ejemplo excelente:

> Dos vecinos están de acuerdo en drenar un arroyo que poseen en común; porque es fácil para ellos conocer las intenciones del otro; y cada uno de ellos tiene que percatarse de que si él dejara de hacer su parte esto supondría inmediatamente el abandono de todo el proyecto. Pero es muy difícil, e incluso imposible, que mil personas llegaran a un acuerdo para una acción semejante; es difícil que se concertaran en un proyecto tan complicado, y, más difícil todavía, que lo ejecutaran; cada uno de ellos buscaría un pretexto para librarse de las molestias y de los gastos, y procuraría que toda la carga recayera en los demás. La sociedad política remedia fácilmente estos inconvenientes... Así pues, se construyen puentes, se abren puertos, se levantan fortificaciones, se trazan canales, se equipan tropas y ejércitos, en todos los países, a cargo del gobierno, que —aunque está compuesto de hombres sujetos a toda clase de defectos humanos— se convierten, gracias a las más sutiles e ingeniosas invenciones, en una composición que está exenta —en cierta medida— de todas esas debilidades humanas [1].

Hay que construir puentes para salvar los ríos y los lagos, pero, puesto que todo el mundo los emplea, sería poco honrado que tuviera que construirlos un individuo o una organización. Redundará en beneficio de todos el que se elimine el humo de las chimeneas fabriles; pero si el dueño de una fábbrica tuviera que correr con los gastos enormes que le supone esa operación cuando los propietarios restantes se abstienen de hacerlo, el beneficio que se obtendría con ello sería muy escaso; así pues, tiene que existir un poder central, el Estado, que exija que todos eliminen por igual el humo, legislando y coaccionando para que se realice lo que interesa mutuamente a todos (incluyendo a los dueños de fábricas, considerados colectivamente), aunque ello no redundara en provecho de una persona heroica que actuara sola.

3. *Forma de gobierno.* Ahora bien, ¿qué clase de gobier-

---

[1] DAVID HUME, *Treatise of Human Nature* (muchas ediciones), lib. 2, parte segunda, sección 8.

no ha de tenere el Estado? Un gobierno desempeñado por todo el pueblo congregado no es factible porque es demasiado difícil de manejar; tiene que haber, por consiguiente, una persona o un número relativamente pequeño de personas que elaboren y administren las leyes que van a vincular a la mayoría. En la antigua Atenas participaban en el gobierno todos los ciudadanos, pero constituían sólo la minoría de la población adulta y de sexo masculino; los esclavos y los residentes nacidos en el extranjero —que les superaban en número con mucho— no tenían intervención alguna en el gobierno. Ahora bien, ¿cómo va a escogerse a esa persona o personas? Es evidente que los que están en el poder tienen una responsabilidad enorme. Necesitamos a personas en cargos elevados y con autoridad; pero ¿a quién confiaremos ese gran poder? Todo dependerá de la clase de persona que sean. La dirección *(leadership)* es vital en cualquier organización —ya sea una escuela, una iglesia o una prisión—; pero es aún más vital en el gobierno, puesto que el gobierno tiene que tener una cierta medida de control (a veces un control absoluto) sobre todas las demás organizaciones, incluyendo a sus propios líderes.

Ahora bien, en este punto entra en juego el común impulso humano hacia el poder. Algunas personas no sienten deseos de asumir poder sobre otras y no buscan conseguir posiciones elevadas en el gobierno; pero la mayoría de las personas que ocupan posiciones semejantes sienten una gran ansiedad por el poder y se sienten todavía más ansiosas de conservarlo, una vez que han llegado a él. Existe un peligro enorme en todo tema de poder.

Detengámonos por un momento para considerar cuáles son los impulsos humanos que tienen importancia en la vida política. En el ejercicio de muchos impulsos humanos hay un peligro para muchas personas, como, por ejemplo, en el impulso sexual: su manifestación puede implicar celos, amargura, raptos, asesinatos, y otras clases de desgracias humanas. Sin embargo, el impulso sexual no es importante *políticamente;* es posible que arruine muchas vidas individuales, pero —por lo general— no arruinará la vida de un Estado.

El impulso de adquirir *dinero* también puede ser peligroso: y tanto más cuanto es un deseo que no se satisface fácilmente 1) Por regla general, cuanto más dinero se tiene más se desea. Intentamos conseguir una cierta cantidad de dinero a fin de al-

canzar confort y felicidad material; pero en cuanto los tenemos surgen en nosotros otros deseos que sólo pueden satisfacerse con más dinero, en la mayoría de los casos, porque hemos subido a otro estrato social en el cual se necesita más dinero para mantenernos al nivel de nuestros iguales. Así pues, la meta original ha subido a un plano superior, y cuando se la consigue vuelve de nuevo a remontarse; y este proceso puede seguir indefinidamente. El deseo del dinero es —empleando un término médico— una enfermedad progresiva y no una enfermedad que se autolimite a sí misma. Sin embargo, el deseo de prosperar económicamente no es normalmente la fuerza que mueve a la gente a la adquisición de poder en el gobierno. Habitualmente las personas inteligentes pueden ganar mucho más dinero en industrias privadas o en negocios y pueden tener mayores esperanzas de poseer bienes. Allí donde prevalezca la corrupción, o en el caso de que el jefe del Estado no esté sometido a un control electoral y pueda desplazar millones de dólares impunemente, podrá ser extremadamente lucrativo tener un puesto en el gobierno; pero incluso en ese caso resulta muy poco seguro.)

Sin embargo, 2) el deseo del dinero no solamente es progresivo, sino también, por lo general, *competitivo*: se le satisface a expensas de otras personas. Si alguien tiene más, otros tendrán que tener menos. Las personas que ansían dinero no lo ansían simplemente por tener mucho dinero, sino que desean tener *más que* el que tienen otras personas. Esa ansia competitiva hace que el deseo del dinero sea (a partir de cierto límite) muy desafortunado, porque, incluso en una nación próspera en la que sea posible que muchos tengan mucho, será imposible que muchos tengan *más que* lo que tiene la mayoría de los demás; y solamente será posible que una sola persona tenga más dinero que cualquiera otra persona. Al igual que todos los deseos competitivos, el deseo de tener más dinero que la mayoría de los demás es un deseo que está condenado por su propia naturaleza a la frustración para la inmensa mayoría de la gente. Y, sin embargo, aunque este hecho es muy perjudicial para la felicidad de las personas —en tanto en cuanto su felicidad depende de la satisfacción de ese deseo— normalmente no tiene una importancia política muy grande.

Existe también el impulso de la *vanidad*, que lleva a la gente a desear puestos, posiciones de fama, gloria o prestigio. El im-

pulso de ser famoso o brillante es también progresivo: nunca podemos ser lo *bastante* famosos para contentarnos a nosotros mismos: cuanto más famosos seamos tanto más famosos desearemos ser. Y, evidentemente, el impulso de ser famoso es también competitivo, puesto que deseamos ser más famosos o más brillantes que otras personas y solamente un pequeño número de personas podrán ser más famosas que la mayoría. Pero la vida política no es normalmente la mejor por lo que se refiere a la satisfacción de ese impulso. La vida de una estrella de cine o del teatro lo satisface en mucha mayor medida, o bien la vida de un campeón de boxeo o de un jugador de baseball. En los Estados Unidos estas profesiones suponen un máximo de fama y de brillantez, normalmente mucho mayor que la de un presidente o de un primer ministro —y un mínimo de responsabilidad—. Aunque este impulso es manifiesto en la vida política, no tiene una importancia política primordial, puesto que se le puede satisfacer mucho más fácilmente en cualquier otro campo.

Existe, por último, el impulso de *poder*. Muchas personas que no ansían de un modo especial el dinero, ansían frecuentemente tener más poder; y los que ansían el dinero tienden a desear ese dinero a fin de ejercitar más poder. A casi todo el mundo le gusta ejercer poder, pero aquellos que se han visto frustrados en otros terrenos —hombres pequeños que no pueden competir intelectualmente con los demás; los que han adquirido el dinero pero no se han sentido satisfechos con él; los que han sido rechazados o engañados y piensan que ya no les queda ninguna otra cosa por la que valga la pena luchar; los que han sido repudiados o humillados durante sus vidas—, todas estas personas desean normalmente tener poder —más que cualquier otra cosa— a fin de poder usarlo para dirigir las vidas de los demás, en particulas de aquellos que les humillaron o vejaron. «Tú tenías éxito en el amor y no te fijabas entonces en mí, pero ahora tendrás que fijarte porque voy a lanzar sobre ti todo mi poderío: si quiero puedo aniquilarte»: esto es lo que muchos de los que buscan el poder desean ser capaces de decir.

El deseo del poder tiene —incluso en un grado mucho mayor— las desafortunadas características de los impulsos que ya hemos mencionado. Es progresivo; cuanto más poder se tiene más se deseará tener; muy pocas personas que están en puestos

de poder se sienten satisfechos con la cantidad que ya tienen. Nada puede satisfacerles a no ser la omnipotencia. Además, es altamente competitivo: cuanto más poder tiene una persona menos tendrán las demás; solamente un pequeño número puede poseer una gran cantidad de poder y únicamente una persona puede ser lo que muchos anhelan ser, esto es, la persona más poderosa del mundo.

El poder tiende a atraer precisamente a aquella gente que está menos calificada para ejercerlo. Los riesgos que implican son tan grandes —especialmente si uno desea ser un tirano o un dictador— que la mayoría de la gente, incluso aquellos que anhelan el poder, dudará antes de asumir esos riesgos. Pretenderán vivir vidas más seguras aunque con menos poder. Frecuentemente, el hombre que correrá con los riesgos requeridos será únicamente el hombre patológicamente hambriento de poder. Se sentirá tan ansioso de compensar antiguas frustraciones reales o imaginadas, y de llegar a la altura de aquellos que (según él) le han humillado, que se arriesgará a la muerte y a la destrucción con tal de conseguir un puesto poderoso desde el cual pueda él despreciarlos. En cuanto un hombre se convierte en dirigente absoluto, muchos —que codician ese mismo puesto— empezarán a conspirar para derribarlo. A fin de protegerse a sí mismo, tendrá que rodearse de guardias armadas y de una gran fuerza de policía secreta y eliminará a todos aquellos que anhelaban su poder. Pero, al rodearse así de seguridades, es posible que esté cavando su propia fosa, porque los hombres que él mata tienen amigos que sabrán asesinarle. Por cada uno que mate o haya matado surgirán otros cien para cubrir sus puestos; además —a medida que vaya aumentando esta tendencia—, un público excitado ayudará a los rebeldes y pedirá la cabeza del tirano. Así pues, pagará un precio muy elevado por su poder; en cualquier momento pueden quitarle la vida, y mientras viva estará en constante inseguridad. Cuanto más inseguro y amenazado se sienta, tanto más suprimirá a la oposición y matará a sus enemigos, lo cual tenderá, a su vez, a aumentar la amargura y el odio contra él hasta que, finalmente, le asesinen y surja otro tirano hambriento de poder para cubrir su puesto, volviéndose a repetir todo el ciclo. No es por ello asombroso que haya pocas personas —ante los peligros que tiene el poder— que estén dispuestas a arries-

garse a cambio de ello; ni tampoco puede asombrarnos el hecho de que los que desean el poder, a pesar de estos riesgos tremendos, sean raras veces personas calificadas por su carácter y por su formación para ejercerlo de un modo juicioso.

Así pues, descubrimos aquí la tragedia del poder. Incluso cuando los líderes que aspiran a él tienen nobles motivos, esos motivos suyos serán interpretados simplemente como egoístas y, a fin de conservar su poder (que es siempre precario en un principio), se verán obligados a recurrir a los mismos sistemas protectores que empleaba el tirano. Si no se protegen a sí mismos, los matarán o, cuando menos, los relevarán de su puesto otros que no vacilen en emplear la fuerza a fin de alcanzar sus objetivos. Podríamos decir que el mero dirigente benévolo no desea emplearla, pero tendrá que hacerlo a fin de combatir contra las fuerzas del mal que se enfrentan a él; y al combatirlas se convertirá muy pronto en un ser tan corrompido como aquellos a los que sustituyó. El poder es insidioso: las personas «malas» no dudan en emplearlo al servicio de fines egoístas y las personas «buenas» tienen que emplearlo para combatir a las malas personas y, al obrar así, se vuelven tan malas como sus propios enemigos. «El poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente.» En los primeros momentos, un régimen nuevo, lleno de idealismo y de auténtica preocupación por un pueblo aplastado, reúne las esperanzas de un pueblo que acaba de liberarse de las garras de un dictador; pero algunas personas —quizá por falta de juicio y de información— interpretan mal los propósitos del nuevo régimen, y se oponen a él y luchan en contra suya. El régimen tendrá entonces que emplear la fuerza para acabar con la oposición; pero en cuanto se emplea la fuerza tan sólo una vez se crean enemigos, y, como el nuevo régimen tiene que emplear una fuerza mayor para protegerse de estos enemigos, el número de ellos irá en aumento. A consecuencia de todo esto aumentará el ejército y la policía secreta («medidas transitorias» siempre) hasta que el nuevo régimen se vuelva tan tiránico como el antiguo. Este proceso se ha repetido en la historia humana; recientemente en la Unión Soviética y en Cuba.

Sin embargo, es preciso que el poder sea detentado por alguien. Alguien tiene que hacer las leyes, alguien tiene que ejecutarlas, alguien tiene que crear la policía y alguien tiene que

sancionar esas leyes si no queremos volver al estado de naturaleza. Es fácil hacerse moralista y condenar el poder en todas sus manifestaciones, censurando a aquellos que lo detentan y llamándoles perversos como han hecho eternamente los predicadores y los moralistas. Pero obrar así no supone más que rehuir las responsabilidades del poder y abandonarlo en manos de otros, permitiendo así que la misma clase de gente que condenamos sea la que elabore la política nacional. Existe, en realidad, una satisfacción humana considerable en el hecho de retirarse de la lucha pública y de condenar acto seguido a aquellos que siguen en ella, en censurar a los que detentan el poder y consolarnos después a nosotros mismos con una moral de impotencia, a la que llamaremos virtud. Condenar el poder *per se* no es en modo alguno una solución; el poder no es malo en sí mismo; solamente el uso que se haga de él puede resultar bueno o malo. Y si los buenos no ocupan posiciones de poder, serán ciertamente los malos los que lo hagan.

¿Cuál será entonces la solución? Parece claro que la única solución consistirá en asegurarse de que aquellos que asuman un poder sobre otros seres humanos (y esto tiene que hacerlo alguien) sean de una condición escogida y noble, a fin de que no puedan separarse de su alto propósito o ser corrompidos por muy diversos medios; o bien —si este ideal no es posible— discurrir un sistema en el cual, aunque puedan llegar al poder hombres de segunda fila, sea posible remplazarlos sin que resulte ninguna catástrofe. Resumiendo: parece que la solución ha de ser la democracia.

Nosotros, que vivimos en una democracia, nos sentimos inclinados a razonar del modo siguiente: «Mantengamos el poder en manos del pueblo. Este no desea ser gobernado por déspotas; por consiguiente, hagamos que sea imposible que surjan dictadores y tiranos, manteniendo siempre las llaves del poder en manos del pueblo. Permitamos que se elija para el poder a aquellos hombres que parecen los más adecuados para detentarlo; y demos al pueblo, a intervalos fijados de antemano, el privilegio de votar la continuación de esos hombres en su puesto si lo hacen bien, o de sustituirlos si no lo hacen. El poder tiene que estar, en última instancia, en manos del pueblo, y únicamente estará *delegado* en ciertos hombres; en los gobernantes que detentan el poder. Esos

hombres tienen que representar la voluntad popular: no son los amos del pueblo, sino sus servidores. El pueblo no se colocará a sí mismo voluntariamente en una posición de servidumbre para con los gobernantes. Si las riendas del poder están en manos del pueblo, todo estará seguro, porque nadie desea hacerse desgraciado a sí mismo. La respuesta al problema del poder no consiste en tener a un grupo en el extremo activo del poder y a otro en el pasivo; los que están en el extremo paasivo —es decir, el pueblo— tienen que ser precisamente aquellos que (a través de los representantes elegidos) sean los detentadores del poder. Una monarquía absoluta, en la cual un rey gobierna desde arriba, se diferencia de una democracia —en la cual un presidente o un primer ministro lleva a cabo la voluntad del pueblo, que está abajo— en que la fuente de poder está en manos distintas».

Es posible que esta solución al problema parezca tan obvia y su verdad tan aceptada por los ciudadanos de las democracias que resulte sorprendente que pueda atacársela con algún argumento coherente. El argumento más célebre y que va más lejos es el que hizo Platón —cuya consideración a la democracia sólo era igualada por su deseo de conseguir un Estado ideal. ¿Qué puede decir Platón, o cualquier otra persona, en favor de un sistema que no sea el democrático?

B. *El ataque de Platón a la democracia.*

En primer lugar, según Platón, no debemos olvidar nunca que la profesión de la política —o ciencia del Estado— (el término «política» tiene un sentido desfavorable para nosotros que no tenía en tiempo de Platón) es la profesión más importante de todas, porque de ella depende el bienestar de todas las demás. Si los gobernantes de un Estado son estúpidos, egoístas o corrompidos, esa enfermedad afectará a todas las empresas que se desarrollen en el seno del Estado. Por ejemplo, un estrecho control gubernamental puede destruir prácticamente la felicidad del pueblo y el funcionamiento saludable de todas las profesiones y actividades dentro del Estado.

Por consiguiente, tiene una importancia primordial que los

que ocupen cargos elevados de gobierno sean precisamente los mejores hombres que puede dar el país.

1) Tienen que ser expertos en su terreno, porque se requiere un gran conocimiento especializado para tratar eficazmente los complejos problemas con los que se enfrentan a diario en su elevada posición. Para llegar a ser expertos tendrán primero que sufrir un largo período de formación y de preparación intensiva. Sería absurdo y alocado exigir que los médicos y los abogados sufran un entrenamiento largo e intensivo para sus profesiones, y consentir, en cambio, que lleguen a la política —que requiere todavía más habilidad y sabiduría que esas profesiones— hombres sin ninguna preparación. (Y, sin embargo, los hombres siguen con este procedimiento increíble, tanto en nuestros tiempos como en el de Platón.)

Pero es todavía más importante, 2) que los hombres políticos sean hombres incorruptibles y juiciosos, hombres con el mejor carácter moral posible, porque de otro modo podría ocurrir que se valieran de sus conocimientos especializados para hacer prosperar sus propios intereses personales en lugar de los intereses del pueblo al que gobiernan. Garantizar la inviolabilidad de su carácter moral —después que hayan tomado posesión de sus cargos— resulta tarea mucho más difícil que la de proporcionarles un conocimiento especializado y una habilidad técnica. En cuanto lleguen al poder se sentirán sometidos a las tentaciones más fuertes de abusar de ese poder en provecho propio. El poder corrompe a todos los hombres, con excepción de las naturalezas verdaderamente nobilísimas. Por consiguiente, su formación —incluso en los primeros años de su infancia— tiene que llevarse de modo tal que no lleguen nunca a desear abusar de ese poder que algún día tendrán en sus manos. Hay que protegerlos desde jóvenes contra todas las malas influencias morales y moldear sus caracteres de modo que sean totalmente incorruptibles e inmunes incluso a los halagos de sus admiradores que les tentarán con ofrecimientos lucrativos.

Así pues, hay que formar a esos líderes de modo que no quede el más mínimo obstáculo que pueda comprometer su excelencia moral e intelectual. Esta combinación de características es bastante poco frecuente en los seres humanos y no podemos permitirnos el lujo de desperdiciar el pequeño porcentaje de mate-

rial humano que posee ese potencial para el arte de gobernar. Tenemos que alimentarlo y cultivarlo con un cuidado extremo, como a la más valiosa de todas nuestras riquezas naturales. Esto, si se quiere realizar de un modo cuidadoso e imparcial, requerirá que ejerzamos todas nuestras potencias de discriminación y de imparcialidad, pero, si este proceso parece difícil, tendremos que tener constantemente presente el fin supremamente valioso para el cual el único medio es ese cultivo: un fin que —si no se consiguiera— supondría la corrupción y la decadencia de todo el Estado.

¿Cómo habría de ser entonces esa formación? Platón describe todas sus fases con mucho detalle en su *República.* El esquema, resumido muy brevemente, es el siguiente: hay que educar completamente —en la mente y en el espíritu tanto como en el cuerpo (porque sin un cuerpo sano no podrá funcionar bien la mente a lo largo de toda la vida)— a todo aquel niño que nos muestre la más ligera promesa en ese sentido. Hay que darle una formación larga e intensa de matemáticas, a través de la cual aprenderá a pensar con objetividad y llegará a saber que la verdad es difícil de alcanzar, pero que, sin embargo, existe objetivamente a pesar de las opiniones de la gente. Para el bien de su alma habrá que enseñarle también las artes liberales —historia, literatura, música—: a fin de que sea sensible a los sentimientos humanos y no se parezca a la mayoría de los atletas, que son como bestias salvajes. Durante este primer período habrá que mantenerle aparte de ciertas influencias: por ejemplo, la música sensual y los relatos sobre los dioses (aunque sean los que Homero describió), que son falsos o que describen a los dioses como seres inmorales o corrompidos, porque el niño es muy impresionable y hay que mantenerle alejado del mal desde un principio. Más adelante, cuando tenga dieciocho o diecinueve años, sufrirá un entrenamiento militar que endurezca su cuerpo. De los veinte a los treinta años estudiará intensamente varias disciplinas, en particular las matemáticas, a fin de purificar su alma y de dulcificar su carácter. Entonces, y sólo entonces, se le permitirá que estudie filosofía (*philosophia*: es decir, literalmente amor de la sabiduría), especialmente el estudio de los verdaderos principios morales; porque, a no ser que se le haya inculcado una autodisciplina considerable gracias a un largo estudio preliminar de

otras verdades ofrecidas, se limitará a divertirse con las difíciles distinciones filosóficas, y la empleará como herramienta para racionalizar fines egoístas, llegando a dudar de todo lo que aprendió cuando niño. Más tarde, de los treinta y cinco a los cincuenta años, dejará de estudiar y volverá a la vida del pueblo, asumiendo cargos al servicio público en puestos subordinados, aplicando lo que aprendió a la vida que le rodea. Solamente después de pasado ese tiempo estará en condiciones de ocupar un puesto en el Consejo de gobernantes que dirigirá al Estado.

No hace falta decir que solamente un pequeño número sobrevivirá a esa prueba. Exámenes competitivos muy difíciles (análogos a nuestras oposiciones para funcionario público) habrán eliminado a la mayoría de los pretendientes antes de que lleguen al final de este largo camino. Solamente surgirán triunfantes los más capaces y los más conscientes, perfectamente equipados para las cargas del Estado.

Es evidente que este largo proceso educativo no puede censurarse como incompleto; producirá líderes que estén perfectamente entrenados y formados para asumir cargos. Ahora bien, ¿podremos estar seguros de que, incluso después de ese largo proceso, tengan todas las calificaciones necesarias para asumir la misión en el más importante de todos los oficios humanos, esto es, el gobierno del Estado?

Según Platón, hay que contestar afirmativamente; si existe algún sistema de educación que pueda eliminar a los indeseables en cualquier sentido, este sistema es, precisamente, el suyo. 1) Los gobernantes tienen el conocimiento más exhaustivo posible que se requiere para realizar esos importantísimos deberes. Podremos discrepar en algunos puntos, por ejemplo, en que las matemáticas sean tan importantes como propone Platón; pero ésas son cuestiones de detalle que se podrían discutir por separado. 2) No solamente estarán perfectamente formados, sino que no serán académicas torres de marfil. Antes de que puedan llegar a gobernar habrán tenido que consagrar quince años a vivir entre el pueblo, mezclándose con él, sintiendo sus emociones, teniendo un conocimiento de primera mano de sus problemas y necesidades, dando a ese conocimiento un aspecto práctico. 3) Además de su conocimiento y de su pequeña práctica, existirá la garantía de que son moralmente aptos para gobernar. Se les habrá formado cuidado-

samente a fin de que no puedan surgir influencias perniciosas que creen en ellos tendencias indeseables. Toda su educación va encaminada a ennoblecer sus caracteres. Incluso el conocimiento adquirido durante todos esos años ha sido, principalmente, un medio encaminado a ese fin.

Como ejemplo de este último punto veamos el planteamiento platónico sobre la cuestión de por qué no hay que exponer al estudiante a una discusión filosófica en ese primer estadio, sino esperar hasta que tenga una formación completa en otras disciplinas.

—Ya hemos visto cuánto daño hacen las discusiones filosóficas: hasta qué punto infectan a la gente con un espíritu de ilegalidad.

—Sí, ya lo he visto.

—¿Te sorprende eso? ¿Se te ocurre alguna manera de explicarlo? Imaginemos a un niño educado en una familia rica bien relacionada, y rodeado por una corte de aduladores; y supongamos que, cuando llegue a la edad adulta, se entere de que no es hijo de los que para él consideraba como padres, y que no se puede encontrar a sus auténticos padres. ¿Puedes concebir lo que sentirá hacia sus supuestos padres y hacia su corte de admiradores antes de saber la verdad sobre su origen, y después de enterarse de esa verdad? ¿O tendré que decirte yo a ti lo que pienso de este caso?

—Dímelo, por favor.

—Yo diría que, mientras no sabía la verdad, sentía más respeto hacia sus padres supuestos y su familia que hacia los aduladores, y se sentía menos inclinado a despreciarlos en la desgracia o a insubordinarse contra ellos de palabra o de obra; y los aduladores tendrían menos influencias sobre él en los asuntos importantes. Pero cuando se enteró de la verdad transfirió su respeto a estos últimos, aumentó su influencia sobre él y se asoció a la luz del día con los aduladores y adoptó sus normas de conducta sin conceder ninguna atención a sus supuestos padres, a no ser que se tratara de un muchacho de excelentes prendas morales.

—Sí; lo más probable es que las cosas sucedieran así. Pero, ¿cómo aplicas ese ejemplo a las personas que empiezan a ocuparse en discusiones filosóficas?

—Del modo siguiente: existen muchas creencias sobre el comportamiento justo y honorable, que hemos aprendido desde pequeños a considerar con la misma clase de obediencia reverente que dedicamos a nuestros padres. En contraposición a estas creencias existen otras que nos atraen con promesas halagüeñas de placer; pero un temperamento moralmente bueno resistirá a esos halagos y seguirá leal a las creencias de sus padres. Supongamos ahora que le formuláramos esta pregunta;

«¿Qué quiere decir 'honorable'?». El dirá la respuesta que le enseñó el legislador, pero se le convence de su falsedad. Una y otra vez se verá refutado desde muchos puntos de vista distintos, y, por último, acabará pensando que lo que él llamaba honorable podría perfectamente llamarse deshonroso. Llegará a la misma conclusión por lo que se refiere a la justicia, o a la bondad, o a todas las otras cosas que él veneraba más. ¿En qué quedarán ahora sus antiguos respeto y obediencia?

—Evidentemente que ya no seguirán como antaño.

—Y cuando él haya desautorizado esos principios desacreditados sin ser capaz de encontrar los verdaderos, sólo podrá volverse, naturalmente, a la vida que halaga a sus deseos; y veremos cómo renuncia a toda moralidad y se convierte en un rebelde fuera de la ley. Si ésta es la consecuencia natural del hecho de involucrar a los jóvenes en discusiones filosóficas, ¿no es verdad que deberíamos —como dije antes— lamentarlo?

—Sí, y sentirlo por ellos.

—Entonces, si no deseas sentir pena por aquéllos de tus discípulos que han llegado a los treinta años, tienes que tener un cuidado especial en cómo les inicias a esas discusiones. Una precaución grande es impedir que tomen parte en ellas cuando son todavía jóvenes. Seguramente habrás visto cómo tratan a los argumentos y a los razonamientos los muchachos más jóvenes —en cuanto empiezan a saborearlos— : como una especie de deporte destinado únicamente a contradecir a los demás. Cuando alguien les ha demostrado que están equivocados copian sus métodos para refutar a otras personas, y retozan como cachorrillos jugando y enredando con cualquiera que se acerca a ellos. Y, de este modo, después de un largo tiempo de ver que los otros están equivocados y de ver cómo se les demuestra a ellos que también lo están, se precipitan a la conclusión de que todo aquello que aprendieron antaño es falso; y la consecuencia de esto es que se desacreditan ante los ojos del mundo, y no solamente ellos, sino a todo el negocio de filosofar. Un hombre viejo no compartirá este entusiasmo que sienten ellos por el deporte de la contradicción. Un hombre viejo preferirá tomar como modelo la conversación de una persona consagrada a buscar la verdad, y su propio raciocinio y buen juicio avalará esa actitud. Nosotros queremos conseguir ese resultado a través de todo lo que dijimos anteriormente, en contra del sistema actual de permitir que cualquiera —por muy poco apto que sea— intervenga en discusiones filosóficas, y en relación con la necesidad de caracteres disciplinados y firmes [2].

A pesar de toda esta cuidadosa preparación, ¿cómo podemos estar seguros de que el futuro gobernante no vaya a soportar to-

---

[2] *República*, de Platón, traducido por Francis MacDonald Cornford, Oxford University Press, 1941. Reproducido con permiso del editor, págs. 259-261.

dos esos años de formación movido por la esperanza de conseguir al final de ellos unas compensaciones monetarias? Platón intentó invalidar esta posibilidad apelando a un sistema que haga que la profesión de gobernante no tenga ninguna recompensa. Los dirigentes no recibirán ninguna retribución; percibirán la ropa y la comida que baste para su necesidad personal (ni siquiera para su confort), y no se les consentirá ningún lujo. Además —y esta exigencia es tan rigurosa que casi todos los críticos han considerado que va en contra de la naturaleza humana—, no se consentirá que los gobernantes tengan mujer ni familia para que ello no distraiga su atención de las muy importantes cuestiones del Estado y para que se vean libres de la preocupación, relativamente poco importante, acerca del bienestar de sus familias y del apetito de bienes materiales. No se trata de que los gobernantes sean célibes como los monjes; podrán tener relaciones sexuales con las mujeres cuando así lo deseen, pero hay que discurrir un sistema que garantice que ningún gobernante sabrá nunca quiénes son hijos suyos y cuáles lo son de otros padres. El rigor espartano de este régimen no atraería a mucha gente: y, ciertamente, nadie se sentiría atraído por recompensas materiales, comodidades o lujos, porque —por lo que se refiere a los gobernantes— no existiría nada de eso.

Así pues, el gobernante no se sentirá atraído a esta función por la esperanza de alcanzar ganancias materiales. Pero, ¿y este otro motivo: el deseo de poder? Existen —como hemos visto ya— personas que no esperan recompensas materiales tanto como el deso de poder en sí; no desean la riqueza, solamente anhelan influir sobre las vidas de otras personas y dominarlas. ¿Cómo podrá conseguirse que el gobernante llegue al poder sin sentirse movido por un deseo de poder? También se ocupó Platón de esta posibilidad: en parte, a través de la orientación de los dirigentes considerada como una eficaz formación moral —según hemos visto ya—, a fin de que ni siquiera exista en ellos el deseo de ejercer el poder; pero también, en parte, al impedir que nadie pueda ser un gobernante absoluto. No existirá un solo gobernante, sino todo un Consejo de gobernantes; ninguno de ellos por sí solo podrá ejercer poder bastante como para que ello justifique soportar todos esos años de educación a fin de satisfacer ese deseo de poder. Cualquier persona que anhele el poder lo

alcanzará mucho más rápida y fácilmente en una empresa privada.

Así pues, Platón no solamente intentaba asegurarse de que sus dirigentes estarían extremadamente bien formados, mental, física y moralmente, sino, asimismo, de que ningún impulso bajo les movería a buscar cargos elevados, puesto que no existirían las recompensas en dinero o en poder. Solamente bastaría con un tipo de impulso para hacer que el futuro dirigente fuera capaz de soportar todos esos años: una dedicación completa, un deseo de gobernar, no por la gloria personal, sino, pura y simplemente, con el afán de hacer bien el trabajo más importante que pueda hacerse. Un Estado no puede funcionar sin buenos gobernantes, y, por consiguiente, tienen que gobernar los que estén formados y sean más dignos de ello, aunque esto suponga una vida de privaciones personal; ésta es la única consideración que habría de animar a los hombres que alcanzaran la elevada posición de gobierno.

Tan grande es esta dedicación exclusiva de los gobernantes que podría parecer sorprendente que sobreviviera alguien dispuesto a gobernar según las condiciones prescritas. Y, sin embargo, Platón creyó que se requería nada menos que eso: si no se da ese esfuerzo hercúleo no podrá garantizarse ningún sistema de producir gobernantes que sean perfectamente capaces e incorruptibles. Si las condiciones exigidas a los gobernantes parecen tan grandes como para parecer casi imposible de alcanzar es, simplemente, porque el objetivo propuesto es todavía más grande. El objetivo de toda esta educación es el de alcanzar el mejor gobierno que pueden tener unos seres humanos. Y el gobierno, a su vez —incluyendo todas las actividades rectoras—, no es más que un medio para un fin superior: el bienestar del pueblo gobernado. El mejor Estado es el que produzca la mejor vida para su pueblo, del mismo modo que el mejor pastor es el que mejor sirve al bienestar de sus ovejas. La diferencia estriba en que el arte del gobierno es mucho más difícil y riguroso, y exige mucha más formación, experiencia y nobleza en los propósitos que el arte del pastoreo.

Esto por lo que se refiere al sistema platónico de gobierno. Volvamos ahora a la democracia. ¿Por qué establece Platón un ideal político en el cual no existe elección por parte del pueblo

y en el cual éste no determina la marcha de los negocios públicos? La respuesta es sencilla: según Platón, la democracia fracasa como sistema de gobierno debido a la naturaleza del pueblo. Este es como las veletas: ignorante, mal formado y fácilmente descarriable. El gobierno es una tarea para aquellos que estén formados en este arte complicado: tener gobernantes que no estén adecuadamente formados para sus cometidos es, por sus consecuencias, todavía más trágico que confiar la salud a charlatanes y curanderos y no a médicos bien formados.

Imaginemos esta situación a bordo de un barco o de cierto número de ellos. El capitán es mayor y más fuerte que cualquier otro miembro de la tripulación, pero también es algo sordo y miope, y poco competente en el arte de marear. Los marineros se disputan por hacerse cargo del timón. Cada uno de ellos cree que debería ser él quien gobernara el navío, aunque nunca ha aprendio la técnica de la navegación ni podría dar el nombre del maestro que le enseñó. Además, afirman que la navegación no es una cosa que pueda aprenderse y están dispuestos a destrozar a cualquier persona que afirme que puede aprenderse. Mientras tanto, acosan al propio capitán, acuciándole a que les confíe el timón; y, a veces, cuando ha habido otros que han conseguido convencerle, los matan y los arrojan por encima de la borda, y —después de aturdir al digno capitán con una bebida fuerte o con opio— toman el mando de la nave, acaban con las provisiones y convierten el viaje, como fácilmente podría esperarse de una tripulación semejante, en una francachela de borrachos. Además de todo esto, ensalzan como hábil navegante y como maestro de la mar a cualquiera que sea lo bastante inteligente como para ayudarles a persuadir al capitán para que les deje el mando de la nave. A cualquier otro tipo de hombre lo consideran perfectamente inútil. No entienden que solamente puede gobernar un barco un auténtico navegante, gracias a sus estudios de las estaciones del año, el cielo, las estrellas y los vientos, y todo lo que se refiera a este arte; y no tienen ni idea de que, junto con la ciencia de navegar, le sea posible alcanzar, por la instrucción o la práctica, la habilidad de conservar el control del timón, les guste a ellos o no. Si se gobernara un barco de ese modo, ¿no calificarían todos los que fueran a bordo al experto en navegación de simple contemplador de las estrellas, que dedica su tiempo a la charla ociosa y que resulta inútil para ellos? Ahora bien, nuestros gobernantes actuales pueden muy bien compararse a los marineros de nuestra parábola, y los visionarios inútiles —como les llaman los políticos— a los verdaderos maestros en el arte de navegar [8].

---

[8] *Ibíd.*, págs. 195-196.

Ahora bien, incluso si el pueblo no estuviera bien preparado, ¿no podría por lo menos elegir para los altos puestos de gobierno a aquellos que sí lo están? De ningún modo, contesta Platón. ¿Cómo va a poder el pueblo colocar en los puestos de responsabilidad a hombres dignos y valiosos, cuando no sabe ni siquiera cuáles son las calificaciones que tiene que poseer un hombre valioso? El pueblo no tiene filosofía (amor de la sabiduría) y, por ello, ¿cómo puede esperarse que sepa reconocer y respetar a las personas que la tienen?

—... La multitud nunca podrá ser filosófica. Por consiguiente, se sentirá inclinada a desaprobar a los que persiguen la sabiduría; y, por supuesto, iguales que la multitud son aquellos individuos que se asocian con la plebe, que consagran sus afanes a agradarla—. Esto está claro.

—¿Qué esperanza puedes tú ver entonces de que pueda salvarse una naturaleza filosófica y de que persevere en la conquista de la felicidad hasta alcanzar la meta? Recuerda que estuvimos de acuerdo en que al filósofo nato se le distingue por la rapidez del entendimiento, la buena memoria, el valor y la generosidad. Con dotes semejantes sobresalió ya cuando era niño por encima de todos sus compañeros, especialmente si su cuerpo estaba también al nivel de su alma, y según vaya creciendo, sus amigos y sus conciudadanos desearán, indudablemente, utilizarle para sus propios propósitos. Le acosarán con invitaciones y promesas, halagándole de antemano, pensando en el poder que algún día tendrá.

—Sí, esto ocurre bastante a menudo.

—¿Qué será de un joven con esas prendas morales, sobre todo si pertenece a un gran país, y es ilustre en él por nacimiento y riqueza tanto como por su físico agraciado y atractivo? ¿No se sentirá lleno de una ambición sin límites, creyéndose perfectamente capaz de dirigir los asuntos del mundo, los del propio país y los de otros pueblos, y se dará por ello importancia y se sentirá saturado de una admiración por sí mismo, sin sentido?

—Sin duda alguna.

—Supongamos ahora que, mientras esta conformación de la mente va ganando terreno en su interior, alguien se le acerca y le dice tranquilamente la verdad: que no tiene ningún sentido y que el único modo de alcanzar el entendimiento que tanto necesita es trabajar de hecho como un esclavo: ¿le resultaría fácil comprender esto, rodeado como está por esas influencias nocivas?

—Ciertamente no.

—Quizá —porque siempre hay en una noble naturaleza algo que responde a la voz de la razón— pueda sentirse movido por la fuerza que

le arrastra hacia la filosofía y empiece a ceder. Pero entonces sus amigos verán que corren el peligro de perder a alguien que podría hacer mucho en su favor. Antes que perderle recurrirán a todo tipo de fuerza o de persuasiones, tanto sobre él como sobre su consejero —desde la intriga privada a la persecución ante los tribunales—. ¿Cómo podrá llegar a ser algún día amante de la sabiduría?

—No lo podrá nunca.

—Ya ves que yo no estaba equivocado al afirmar que, en cierto sentido, las mismas cualidades que produce la naturaleza del filósofo pueden, en el caso de una mala formación, ser causa de su caída, del mismo modo que pueden ser causa de ello la riqueza y todas las demás supuestas ventajas [4].

Así pues, vemos cómo incluso las naturalezas más nobles, las que tienen el potencial más elevado, son fácilmente corrompidas y lo serán, indefectiblemente, a menos que se procure impedir esto con el más exquisito de los cuidados. Si esto ocurre con los mejores, ¿cómo no va a ocurrir con el pueblo considerado en su conjunto? Con el pueblo la situación es completamente desesperada. Nunca será capaz de reconocer a aquellos hombres que son dignos de ocupar cargos políticos.

Suponiendo que el pueblo fuera capaz de reconocer a las personas dignas de dirigirle, no se podría confiar que los eligieran para aquellos cargos que son dignos de ocupar.

Normalmente, los hombres dignos de ocupar posiciones de gobierno no son la clase de personas que atraen la atención del pueblo considerado en su conjunto. El pueblo —incluso aquellos que no son indiferentes (como lo es la mayoría) o desconocedores (como también lo es la mayoría) de las calificaciones necesarias para la función política— se deja llevar muy fácilmente por consideraciones irrelevantes. No se siente atraído por el hombre capaz, que normalmente está demasiado ocupado para ser «personalidad atractiva».

En lugar de ello se inclinan hacia el hombre que —independientemente de sus calificaciones— desprende de su persona un encanto mayor, o le hace mayores promesas, o es un «alma sencilla» como ellos mismos y con el cual se pueden identificar, y al que encuentran agradable porque no se sienten inferiores a él.

---

[4] *Ibíd.*, págs. 201-202.

En la democracia —dice Platón— hay

> ...un desprecio para todos aquellos nobles principios que establecimos al fundar nuestra comunidad, como cuando dijimos que solamente una naturaleza muy excepcional podría convertirse en un buen hombre si no había jugado cuando niño entre cosas bellas y si no se había consagrado únicamente a empresas dignas de crédito. Una democracia pisotea todas estas nociones; con una indiferencia despectiva por lo que se refiere a la clase de vida que debe llevar un hombre antes de entrar en la política, se dedicará a honrar a cualquiera que simplemente se llame a sí mismo amigo del pueblo [5].

El pueblo muy rara vez elegirá para los altos cargos a hombres dignos de ocuparlos; por el contrario, es mucho más probable que elija a mediocres, porque el pueblo no sabe reconocer la capacidad cuando la ve; y aunque la reconozca, se dejará engañar demasiado fácilmente por consideraciones irrelevantes.

Supongamos que yo soy tendero o dueño de un restaurante y que —a diferencia de la mayoría— no deseo meramente acumular el mayor beneficio posible para mí mismo, sino que deseo verdaderamente servir a mis clientes una comida saludable y alimenticia. En lugar de emplear sucedáneos baratos y deficientes desde el punto de vista nutritivo, empleo aceites caros, pero sanos, al preparar las ensaladas para mis clientes. En lugar de ofrecerles de postre una crema barata, pero de difícil digestión, y llamarla «crema batida», le ofrezco una auténtica crema batida. Pero la mayoría de la gente no conoce la diferencia, y, además, tampoco les importa. Nunca se preocuparán por los ingredientes de mis comidas, con tal de que esas comidas les sepan bien. Ahora bien, como yo uso los mejores ingredientes, mirando por su salud, incluso si rebajara mis beneficios, tendría, sin embargo, que cobrar precios más elevados que mis competidores menos honrados. Muy pronto mis clientes empezarían a quejarse de mis precios y se irían a los establecimientos competidores que les sirven alimentos, deficientes en poder nutritivo, a precios algo más reducidos. Es inútil explicarles la importancia que tiene un régimen dietético sano: ni me escucharán ni les importará gran cosa.

---

[5] *Ibíd.*, pág. 283.

Lo mismo, según Platón, ocurre con una democracia. Supongamos que el candidato a un cargo público es un hombre capaz, dice la verdad a la gente y no halaga sus egoísmos; respeta demasiado la verdad para hacer promesas extravagantes que nunca podría cumplir y les dice que si quieren alcanzar ciertos fines deseables tendrán que enfrentarse con ciertas dificultades y determinados sacrificios, pero el pueblo —demasiado ocupado en comprar aparatos de televisión y automóviles nuevos— no desea oir esas cosas; se vuelve hacia otro candidato que sonríe y repite banalidades que les gusta oir y les asegura que todo irá perfectamente, y que los temores son infundados. Algunas personas ven la verdad a través del tejido de engaños, pero no son lo suficientemente numerosas como para modificar la elección. La inmensa mayoría del pueblo vota por ese candidato porque tiene una sonrisa encantadora, o porque devolvió incólume al Ejército al hogar después de la última guerra, o porque es protestante y de raza blanca, y votarán también en contra del otro candidato porque tiene un mensaje solemne que no agrada a sus oídos, o porque está divorciado, o porque está bien educado y se supone, por consiguiente, que carece de las virtudes propias de los pioneros y que se trata de un hombre vagamente indigno de confianza. Este es el razonamiento de Platón: el pueblo —falible, mal formado, poco juicioso, indiferente— no es el juez más adecuado de sus mejores intereses. Elegirá para el cargo a un hombre que rehuye sus deberes reales a la vez que sonríe diciendo banalidades, un hombre que (solamente lo descubrirán pasados unos años, cuando sea demasiado tarde) ha colocado al país —a causa de su ignorancia— al borde del desastre. Si el pueblo *fuera* el mejor juez acerca de lo que es mejor para él, la democracia sería una forma aceptable de gobierno. Pero no lo es. Es como un niño: no puede ni imaginar cuál es la política —compleja y que supera a su comprensión— que servirá mejor a sus propios intereses colectivos. La democracia coloca al gobierno en manos del pueblo, pero, desgraciadamente, el pueblo no es juez competente de cuál sea la mejor política —incluso para él mismo— en el complicado arte de gobernar. La democracia es el gobierno del ganado por el ganado y para el ganado.

La analogía de Platón es la del médico contrapuesto al confitero. El médico sabe lo que conviene a nuestro cuerpo: qué

ejercicio físico tenemos que hacer, qué alimentos tenemos que ingerir para conservarnos fuertes y ágiles. El confitero, sin embargo, no nos ofrece los alimentos que son buenos para nosotros, sino los que nos gustan; halaga nuestro paladar con mixturas, siempre renovadas, que nos harán engordar y nos producirán al cabo del tiempo úlceras y molestias cardíacas, y nosotros deseamos esas mixturas porque disfrutamos con ellas, y porque carecemos del juicio y de la disciplina necesarias para rechazar aquello que nos gusta y para preferir, en cambio, lo que viene bien a nuestro organismo. La democracia es el gobierno en manos de los confiteros.

Desgraciadamente, los únicos que están preparados para supervisar el cuerpo político son los médicos del Estado y no los confiteros. Sin embargo, la mayoría de la gente no conoce este hecho ni se preocupa por él; con tal de conseguir lo que desea en cada momento y con tal de que les digan que todo va perfectamente, lo demás no les importa nada. Algunas personas saben la verdad, pero les obligan a callar cuando tratan de decir la verdad a los demás, y, por consiguiente, siguen siendo eternamente una minoría sin esperanza y sin fuerza. ¿Debería entregarse el Estado —se pregunta Platón— en manos de los confiteros? Esto equivaldría a confiar nuestra salud a los curanderos, o las recetas a aquellos farmacéuticos que nos dieran las píldoras que tuvieran el sabor más dulce.

C. *Réplica a Platón*

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Este análisis de Platón me repele extraordinariamente. Es gobernar sin el consentimiento de los gobernados. Supone afirmar que un ser humano no tiene que tener ninguna intervención al decidir cómo van a gobernarle y quién va a hacerlo. Aunque el gobierno sea benévolo y aunque sean buenos los propósitos de los gobernantes seguirá siendo un gobierno de otros, impuestos desde el exterior. Es cierto que a veces puede ocurrir que nos gobernemos mal a nosotros mismos, pero, en este caso, solamente recaería la censura sobre nosotros mismos; ahora bien, el gobierno impuesto sobre nosotros por aquellos que han llegado al poder sin que nosotros intervi-

niéramos en su elección es degradante, aunque ese gobierno sea bueno. Podemos sentir respeto hacia un gobierno únicamente si intervenimos en algún modo en la formación de su política. Solamente podremos obedecer a las leyes con buena voluntad y con respeto si nosotros mismos —a través de los representantes elegidos— hemos intervenido de un modo o de otro en su promulgación; además, nos sentiremos más *inclinados* a obedecerlas. Después de todo, el gobierno juega un papel considerable en nuestras vidas: dicta impuestos, proporciona beneficios; y en tiempo de guerra puede incluso pedirnos que muramos por la patria. Si el gobierno tiene una influencia tal sobre nosotros ¿no deberíamos —nosotros que pagamos y que morimos— compartir o participar en la determinación de su política y tener una posibilidad de cambiarla si un número suficiente de nosotros discrepa de ella?

DEFENSOR DE PLATÓN: El inconveniente es que cuando gobierna el pueblo se trata de un gobierno por la plebe y no hay ninguna garantía de que las medidas que se decidan vayan a beneficiar al pueblo. Supongo que es cierto que el pueblo no legislará —*a sabiendas* —su esclavitud o cualquiera otra decisión que implicara un desastre para él, pero —como decía Platón— la gente está ciega a menudo por lo que se refiere a sus propios intereses; seguirán a los confiteros en lugar de seguir a los médicos; y, de este modo, sin quererlo, llevarán a la práctica políticas estúpidas que pueden acarrear un desastre para todos.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Aunque tu valoración del pueblo es indebidamente pesimista, es cierto que se cometerán errores. Sin embargo, yo afirmo que, si se cometen esos errores, serán los errores del pueblo y no los errores del gobierno sin su consentimiento. El bienestar del pueblo y su propia vida están a menudo en las manos del gobierno, y, por consiguiente, el pueblo tiene que tener alguna intervención en el momento de decidir la política general. Un gobierno debe reflejar las concepciones de su pueblo; y cuando haya opiniones diferentes en el seno de la nación estas diferencias deberán reflejarse en las deliberaciones gubernamentales. En una democracia están representados todos los puntos de vista. Es posible que no todos ellos estén representados por igual y, por supuesto, todos no pueden triun-

far en cada cuestión concreta, pero, al menos, toda la gama de la opinión popular está presente a través de los representantes elegidos.

DEFENSOR DE PLATÓN: Es cierto que el gobierno democrático es el gobierno de la mayoría. La mayoría triunfa —no se trata siquiera de la mayoría del pueblo, sino de la mayoría de sus representantes elegidos— en cada problema que se discute. Pero ¿qué les ocurre a las minorías? Las democracias pueden ser tan crueles con sus propios miembros minoritarios (que pueden tener razón después de todo) como lo son las dictaduras con sus pueblos.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Es cierto que una democracia —al ser un gobierno compuesto por la mayoría— es a menudo injusta con sus propios miembros minoritarios. Pero, por lo menos, esas minorías tienen más posibilidades de hacerse oir que en cualquier otro tipo de gobierno. Allí donde no existe democracia se podrá suprimir despiadadamente a las minorías. En una democracia los problemas se discuten en público por los representantes electos por el pueblo, y, por lo menos, se escucha a los que llevan trazas de perder la partida; estos últimos pueden trabajar por cambiar la situación y quizá más adelante se conviertan en mayoritarios. Así, en la democracia existe, por lo menos, una mayor probabilidad de que estén representadas todas las tendencias o matices de opinión.

DEFENSOR DE PLATÓN: Ciertamente, encontraremos todos esos matices de opinión, y el partido que pueda (por las buenas o por las malas) controlar la mayoría de los votos sobre un problema ganará. Pero la superioridad numérica no quiere decir que la decisión adoptada sea justa. Los legisladores responden ante su pueblo y saben que no se les reeligirá si no votan la mayor parte de las veces como la mayoría de sus electores desean que voten, independientemente del hecho de que esa mayoría tenga razón o no. Y, evidentemente, puede ocurrir muy bien que esté equivocada esa mayoría —del pueblo, y a través de él, sus representantes en el gobierno—. Puede ocurrir que una persona tome una decisión injusta, pero si consigue persuadir a otras mil personas para que compartan sus convicciones, habrá entonces mil personas en el error. No hay nada en los números que haga que tengan razón los más numerosos. Un error multiplicado por mil

sigue siendo un error. Y la cantidad no implica necesariamente calidad.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Pero aunque el pueblo esté equivocado, al compartir las tareas de gobierno, tiene una probabilidad de aprovecharse de sus propios errores. Su educación llevará tiempo, y cuando ya haya aprendido, surgirá otra generación que tendrá que volver a aprender: todo eso es cierto. Pero, por lo menos, como participa en la formación de la política, tiene una *probabilidad* de aprender a través de sus propios errores. La memoria es corta y las relaciones causales complejas —como las que constituyen el fondo de la política— son difíciles de comprender para la mayoría de la gente; así que, muy a menudo, no podrán aprender. Pero, al menos, tiene cierto valor *educativo* el hecho de que el pueblo esté en condiciones de cometer sus propios errores en lugar de que haya unos hombres por encima de él que decidan las directrices políticas sin su consentimiento. La mejor respuesta a la *República*, de Platón, es la obra de Mill, *Representative Government*. Mill arguye que aunque tuviéramos una autocracia perfecta (esto es, cualquier gobierno no elegido por el pueblo, ya sea la peor de las tiranías o el Estado ideal de Platón) seguiría siendo peor que una mala democracia porque impediría que el pueblo modelara su propio destino, incluso legislando estúpidamente de un modo que les llevara a la destrucción. Oigamos a Mill:

Se ha dicho corrientemente durante mucho tiempo que, si se pudiera conseguir un déspota bueno, la monarquía despótica sería la mejor forma de gobierno. El supuesto es que el poder absoluto, en manos de un individuo eminente, aseguraría una realización virtuosa e inteligente de todos los deberes de gobierno. Se establecerían y sancionarían leyes buenas, se reformarían las que fueran malas, se colocaría a los mejores en todos los puestos de confianza; se administraría bien la justicia; las cargas públicas serían ligeras y juiciosamente impuestas; cada rama de la administración funcionaría con honradez y con inteligencia, en la medida en que lo permitieran las circunstancias del país y su grado de desarrollo intelectual y moral. Estoy dispuesto a conceder todo esto; pero tengo que señalar cuán grande es esta concesión; se necesita mucho más para llegar, aunque sólo sea a una aproximación, a esos resultados que lo que implica la simple expresión de «un buen déspota». De hecho, llevar a cabo todas esas realizaciones no solamente supondría un buen monarca, sino uno que fuera omnividente. Tendrá que estar informa-

do a todas horas y al detalle de la conducta y de la actuación de todas las ramas de la administración en todos los puntos del país y tendrá que ser capaz —en las veinticuatro horas diarias, que es todo el tiempo que está al alcance del rey como del más humilde de los labradores— de repartir eficazmente su atención y su supervisión en todas las partes de este vasto campo; o, por lo menos, tiene que ser capaz de discernir y de seleccionar —de entre la masa de sus súbditos— no sólo un gran número de hombres honrados y capaces, aptos para dirigir todas las ramas de la Administración pública bajo una supervisión y un control, sino también el pequeño número de hombres de talento y de virtudes eminentes en los que se pueda confiar, no sólo para trabajar sin esa supervisión, sino para ejercerla sobre otras personas. Son tan extraordinarias las facultades y las energías que se requieren para realizar esta labor en condiciones soportables que el buen déspota de nuestra hipótesis difícilmente podrá consentir hacerse cargo de ellas a no ser como refugio contra males intolerables o como una preparación de tránsito a una vida futura. Pero... supongamos que la dificultad ha quedado superada, ¿qué tendríamos entonces? Un hombre de actividad mental sobrehumana dirigiendo todos los asuntos de un pueblo mentalmente pasivo. Esta pasividad está implícita en la misma idea de poder absoluto. La nación en su conjunto —y todos los individuos que la componen— no tienen ninguna intervención potencial en su propio destino, no ejercen ninguna voluntad por lo que se refiere a sus intereses colectivos. Todo lo decide en su lugar una voluntad que no es la suya, y desobedecerla constituirá un delito legal. ¿Qué clase de seres humanos podrán formarse bajo un régimen semejante? ¿Qué desarrollo alcanzará, bajo él, su facultad de pensar o sus demás facultades activas? En pura teoría, quizá se les permitiera especular con tal de que sus especulaciones no rozaran los temas políticos o no tuvieran la más remota conexión con la práctica política. En los asuntos prácticos lo más que se les consentiría es que hicieran sugerencias; e incluso bajo el más moderado de los déspotas, nadie —a no ser las personas de superioridad ya reconocida o notoria— podría aspirar a que sus sugerencias fueran conocidas y mucho menos tomadas en cuenta por los que tienen la dirección de los asuntos públicos. Una persona tiene que tener una afición muy poco común por los ejercicios intelectuales en sí mismos —que le van a acarrear la molestia de pensar— cuando saben que no van a producir ningún efecto externo, ni a prepararle para funciones que no tiene ninguna probabilidad de poder realizar. El único incentivo suficiente para el ejercicio mental —en la inmensa mayoría de las personas, con excepción de un reducido número en cada generación— es la prespectiva de poder emplear prácticamente sus resultados... Siempre que la esfera de acción de los seres humanos se restringe artificialmente, sus sentimientos quedan axfisiados o reducidos en la misma proporción. El alimento del sentimiento es la acción: incluso el afecto familiar se alimenta de los favores que se ha-

cen voluntariamente unas personas a otras. Si una persona no tiene nada que hacer por su país se desentenderá de él [8].

DEFENSOR DE PLATÓN: Decir que una democracia mala es mejor que una autocracia óptima me parece a mí igual que cortarse la nariz para conservar la cara. El objeto del gobierno es, en primer término, ocuparse de los asuntos políticos del modo más juicioso posible en beneficio del pueblo; la forma de gobierno —cualquiera que sea— que consiga mejor esto será el mejor gobierno, y si la autocracia de una u otra clase puede hacerlo mejor que la democracia tendremos que preferir la autocracia. Ciertamente, si una democracia legisla de un modo que lleva al país a la catástrofe habrá perdido su razón de existir, habrá dado la prueba última de que es indigna y de que sería preferible que tuviéramos otra forma de gobierno que impidiera un desastre semejante. La libertad de acción no compensa, al precio de una catástrofe para todo el país.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Pero una autocracia llegará al mismo resultado antes que la democracia. Cuando un déspota gobierna mal cambia al pueblo; cuando un presidente gobierna mal el pueblo le cambia a él. Incluso si un gobernante despótico —o un Consejo de déspotas— observara muchas de las reglas y restricciones de los gobiernos constitucionales,

> ... podría consentir una libertad de prensa y de discusión que permitiera que se formara y se expresara una opinión pública sobre los asuntos nacionales. Podría consentir que los intereses locales se administraran —sin interferencia de la autoridad— por el propio pueblo. Podría incluso rodearse de un Consejo o Consejos de gobierno, libremente escogidos por la totalidad o por una parte del pueblo; conservando en sus propias manos el poder de dictar impuestos, así como la suprema autoridad legislativa y ejecutiva. Si actuara así —abdicando con ello de su condición de déspota— prescindiría de una parte importante de los males que son característicos del despotismo. La actividad política y la capacidad para ocuparse de asuntos públicos podría entonces desarrollarse en el seno de la nación; y se formaría una opinión pública que fuera algo más que un simple eco del gobierno. Ahora bien, una mejora semejante supondría simplemente el comienzo de nuevas difi-

---

[8] De JOHN STUART MILL, *Representative Government*, ed. por R. B. MCCALLUM, Oxford, Blackwell, 1957, págs. 136-138.

cultades. Esta opinión pública, independiente de los dictados del monarca, tiene que estar con él o contra él: si no es una cosa será la otra. Todos los gobiernos tienen que desagradar a muchas personas, y, como esas personas tendrían ahora órganos regulares y podrían expresar sus sentimientos, se manifestarían a menudo opiniones adversas a las medidas del gobierno. ¿Qué habrá de hacer el monarca cuando estas opiniones desfavorables sean mayoritarias? ¿Habrá de modificar su política? ¿Habrá de someter el problema a la nación? Si lo hace, ya no será un déspota, sino un rey constitucional, esto es, un órgano o primer ministro del pueblo, con la única diferencia de ser inamovible. Si no lo hace, tendrá, o bien que aplastar a la oposición con su poder despótico, o, en caso contrario, surgirá un antagonismo permanente entre el pueblo y un hombre, antagonismo que sólo puede tener un desenlace... Por muy grande que sea la libertad de que puedan disfrutar en la práctica los ciudadanos no podrán olvidar nunca que esa libertad es aleatoria y derivada de una confesión que —según la Constitución existente del Estado— puede serles arrebatada en cualquier momento. No podrán olvidar que son legalmente esclavos, aunque lo sean de un amo prudente o indulgente [7].

Es cierto, por supuesto, que la democracia resulta a veces pesada, difícil de manejar, e irritantemente lenta e ineficaz, pero tiene que ser así, sencillamente *porque* es el gobierno de la mayoría y debe representar la gran variedad de opiniones que existen en su seno. Cuando criticamos estas debilidades podemos caer muy fácilmente en una peligrosa trampa: admiramos la facilidad y la eficacia con la cual puede aplicarse por la autocracia —que no tiene que preocuparse de representantes elegidos ni de comités senatoriales de investigación— una política compleja hasta el punto que deseamos a veces que nos fuera posible actuar de ese modo y disponer de un despotismo benévolo que fuera igualmente eficiente.

No tiene nada de extraño que reformadores impacientes o desengañados, molestos por los impedimentos que a las mejoras públicas más saludables opone la ignorancia, la indiferencia, la intratabilidad, la perversa obstinación de un pueblo y las corrompidas combinaciones de intereses privados egoístas armados con los poderosos instrumentos que les ofrecen las instituciones libres, suspiren a veces por una mano poderosa que barra todos esos obstáculos y obligue a un pueblo recalcitrante

---

[7] *Ibid.*, págs. 139-140.

a estar mejor gobernado. Ahora bien (prescindiendo del hecho de que por cada déspota que reforma de cuando en cuando un abuso hay noventa y nueve que no hacen más que crear abusos), los que miran en esa dirección para ver realizadas sus esperanzas dejan fuera de la idea de buen gobierno a su elemento principal: la mejora del propio pueblo. Uno de los beneficios de la libertad es que el gobernante no puede prescindir del pueblo ni mejorar los asuntos de éste sin mejorarle al mismo tiempo. Si fuera posible que el pueblo estuviera bien gobernado en contra suya, este buen gobierno no duraría más tiempo del que dura normalmente la libertad de un pueblo al que han liberado ejércitos extranjeros sin su propia cooperación. Es cierto que un déspota puede educar al pueblo; y esto sería la mejor excusa para su despotismo. Pero cualquier educación que busca crear seres humanos que no sean máquinas hace a la larga que esos hombres reivindiquen el control de sus propias acciones [8].

DEFENSOR DE PLATÓN: ¿Insistirías entonces en que todos los gobiernos deberían ser democráticos aunque la democracia suponga ignorancia corrupción y flagrante desgobierno? Recuerda los recientes acontecimientos en el Pakistán: la democracia estaba totalmente corrompida; el pueblo, en su inmensa mayoría, era analfabeto y no tenía ni idea de a quién votaba ni de cuál era la política, y la corrupción estaba resultando intolerable para el propio pueblo. Entonces surgió un autócrata benévolo, procedente del ejército, que se hizo cargo de la situación, realizó reformas innumerables que eran urgentemente necesarias, introdujo la eficiencia en el gobierno, expulsó a los funcionarios corrompidos —y ahora, por primera vez, la nación es pujante y próspera—; el propio pueblo está incomparablemente mejor, y lo sabe. ¿Afirmarías tú que el autócrata no debiera haberse hecho cargo del gobierno y realizado esas cosas, ni siquiera para salvar al país, que es, ciertamente, lo que consiguió?

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Normalmente, cuando un autócrata llega al poder dista mucho de ser benévolo, y se vale del pueblo para sus fines egoístas. Aunque sea benévolo, rara vez seguirá siéndolo: el poder se le subirá a la cabeza. Pero incluso en el caso poco frecuente (el de Pakistán quizá lo haya sido) en que no sólo empieza como autócrata juicioso y benóvolo, sino que sigue siéndolo, solamente tiene una disculpa para asumir el

---

[8] *Ibíd.*, pág. 140.

poder: la de formar y educar al pueblo a fin de que, lo antes posible, ese *pueblo* pueda hacerse cargo del poder. Su gobierno no es más que una especie de mayordomía, un medio encaminado hacia un fin, a saber, que el propio pueblo llegue al poder lo antes posible. En esta situación es como un padre para una nación de niños que hay que educar a fin de que se conviertan en adultos responsables, y, por supuesto, tienen que *ser* realmente como niños, incapaces de mirar políticamente por sí mismos. Sin embargo, el pueblo, por lo general, está tan capacitado para gobernar como él, pero efectúa una racionalización que le lleva a pensar que son niños y que, por esto, puede valerse de ellos. Al dar todo esto por supuesto, probablemente voy más lejos que Mill. Como recordarás, Mill afirmaba que un buen autócrata es, en realidad, peor que uno malo, porque el bueno engaña al pueblo al hacerle creer que todo marcha perfectamente; y el pueblo no se molestará en prepararse a sí mismo para asumir el poder, o dirá: «Dejémoselo a Papá», y no desarrollará la iniciativa y disciplina que, por supuesto, son también vitales en otros aspectos de sus vidas.

DEFENSOR DE PLATÓN: Sigo pensando que te cortas la nariz para salvar la cara. Quieres una democracia aunque *no* sea lo mejor. Ahora bien, la razón principal de que no sea lo mejor es la que todavía no has mencionado —es, esencialmente, la razón que daba Platón—: gobernar es una empresa altamente especializada y difícil, y la mayoría de las personas no tiene ni la más remota idea de lo que supone gobernar bien. Si se quiere que esta completa función se desarrolle perfectamente tendrán que encargarse de ella los especialistas. A los médicos no los elegimos por votación popular en base a una campaña de popularidad. Nunca nos atreveríamos a confiar nuestra salud y nuestras propias vidas a personas que no tuvieran una formación adecuada. Con menor razón deberemos poner nuestras vidas en manos de personas que (como en la *República* de Platón) no hayan pasado a través de una rigurosa serie de pruebas que garanticen su perfecta formación para el cometido que han de realizar. Esto equivale a decir que el gobierno —especialmente en el siglo XX (mucho más de lo que pudiera haberse imaginado en tiempo de Platón)— requiere en grado máximo habilidad, paciencia, talento, valor, información y entrega, combinación de cualidades

que es verdaderamente poco frecuente; y, si queremos estar seguros de que llegarán a la cima las contadas personas que tienen la mayor parte de esas cualidades, no podemos —porque no nos atreveremos a ello— confiar el asunto a una competición democrática de popularidad; de lo único que tenemos que estar seguros es de que los hombres estén plenamente calificados para los cargos que ocupan. No se puede confiar a un cualquiera una operación quirúrgica ni se puede confiar a cualquiera el gobierno de los Estados, por mucho que pueda agradar al pueblo.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Te concedo, por supuesto, que los gobernantes tienen que ser personas preparadas, pero me inspira grandes sospechas eso de no tener más que un *solo* gobernante. Por muy bueno que sea el poder acabará por arruinar sus ideales. Se requiere una fuerza inmensa para no dejarse pervertir por un poder inmenso cuando se dispone de él. Además, aunque resista la tentación, ¿la resistirán los que vengan después de él? Si la jefatura del Estado es hereditaria, no existe ningún modo de garantizar que el hijo del rey vaya a ser también un buen rey, y si la sucesión se confía a la suerte (esto es, a cualquiera que sea lo bastante fuerte como para tomar el poder a la muerte del gobernante), la situación será todavía peor: porque entonces la sucesión se efectuará a través de la revolución con el consiguiente caos y anarquía, y el hombre que llegue al poder en esas condiciones estará ya inclinado a ser un hombre cruel que gobierne para servirse a sí mismo y no al pueblo.

DEFENSOR DE PLATÓN: Platón solucionó los problemas del despotismo y de la sucesión al decir que no debe haber un único gobernante con poder absoluto, sino un Consejo de gobernantes, cada uno de los cuales ha llegado a su alto puesto a través de una serie de exámenes para designar «superfuncionarios públicos».

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Lo sé; pero también me inspira sospechas ese sistema. Para empezar: ¿Quién es el que planea estos exámenes? En mi opinión, éste es un aspecto crucial, que Platón nunca explicó. Pueden darse aquí innumerables oportunidades de corrupción: «Te aprobaré si haces por mí esto o lo otro», «Si me das dinero te diré los temas del próximo examen». ¿Quién va a garantizar la incorruptibilidad y el alto nivel de inteligencia que necesitan los examinadores? Otra cues-

tión: ¿Cómo va a iniciarse el sistema? ¿Cómo se va a expulsar del trono al gobernante actual a fin de dejar sitio al Consejo de gobernantes que propugna Platón? Considerando ese largo período de educación que sería necesario, pasaría bastante tiempo antes de que pudiera iniciarse el sistema, incluso en el caso de que se supiera cómo va a llevarse a cabo la toma del poder (¿y quién va a controlar al Consejo de gobernantes después que hayan llegado al poder?). ¿Cómo vamos a estar seguros de que continuarán con ese severo régimen espartano que Platón fijaba para ellos? ¿Quién va a impedir que legislen derogando ese requisito? ¿Quién podría detenerles? ¿El ejército? Ahora bien, el ejército es también corruptible; probablemente, más aún que los propios dirigentes. El Consejo de gobernantes no es responsable ante nadie, y recuerda que al pueblo no se le ha dado ninguna posibilidad de controlar las actividades de los gobernantes. Como éstos no responden ante el pueblo por nada, ¿quién va a detenerlos si deciden rescindir todos los controles y requisitos que Platón exigía de su elevado cargo: la inexistencia de recompensas materiales y la regulación concerniente a las mujeres y a los hijos? Bastaría con una sola decisión mala de ese tipo para que se produjera toda una reacción en cadena de corrupción entre los gobernantes; y esta decisión mala ocurrirá tarde o temprano. Una vez que empiece la decadencia, al pueblo no le quedará más recurso que la revolución y el derramamiento de sangre; y la revolución resultaría verdaderamente difícil porque los gobernantes disponen de guardianes (el ejército) entrenados para el combate físico como profesionales y que, indudablemente, apoyarán a los gobernantes —por muy corrompidos que estén— al ser plenamente conscientes de quién es el que les paga un sueldo. Sí, todo ello resulta un negocio muy embrollado...

Defensor de Platón: Te concedo que hay dificultades en el sistema que propugnaba Platón. Pero se trata de cuestiones de detalle: en cuanto estés de acuerdo conmigo en que su tipo de gobierno es el mejor, creo que podríamos eliminar estos detalles. Mantengámonos en el terreno de los principios.

Defensor de la democracia: Muy bien. Te plantearé entonces —como objeción a *cualquier* tipo de gobierno no democrático— que, mientras los gobernantes no sean responsables ante el pueblo, la corrupción surgirá más tarde o más temprano, a

pesar de las precauciones de Platón, y, en cuanto empiece, se extenderá por todo el sistema como un cáncer y el pueblo no podrá hacer nada para detenerla como no sea recurrir a la revolución. Si la corrupción y la revolución son el precio que tenemos que pagar por tener expertos que nos gobiernen, es un precio demasiado alto. Además, para elegir expertos que gobiernen no se requieren expertos. A mí no me hace falta ser experto en artes culinarias para darme cuenta de que una cocinera es mala: me basta con degustar los platos que prepara. Y puedo saber si ha preparado una comida buena o mala sin necesidad de conocer el nombre de la cocinera.

DEFENSOR DE PLATÓN: Ahí es donde cometes el error. Tú puedes saber si la comida *sabe* bien; pero no puedes determinar sin conocimientos —*no* derivados de tu sentido del gusto— si se trata o no de una comida *saludable*. En esto estriba todo el razonamiento de Platón en su analogía de los médicos y de los confiteros. Evidentemente, si sólo te interesa el sabor y no el que se trate de una comida saludable, no te importará lo que los médicos y dietéticos puedan opinar al respecto. Ahora bien, el gobierno es una cuestión muy dilatada en el tiempo, y, ciertamente, a nadie le interesa el bienestar del Estado únicamente para el instante presente.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Comprendo lo que quieres decir. A pesar de ello, sigo experimentando grandes escrúpulos al pensar en tu equipo de expertos gobernantes. Hay expertos en Derecho, en Medicina, en Ciencias bélicas, en cría caballar, en reparación de automóviles, etcétera. El cometido de los expertos consiste en servir siempre como medio —como el más eficaz posible de todos los medios— para un fin dado. En cuanto admitimos un fin —por ejemplo, el de devolver la salud a los enfermos— necesitamos, evidentemente, expertos (médicos) y no personas inexpertas, en tanto que mejor medio posible de alcanzar ese fin. Ahora bien, el mismo experto no puede decirnos cuáles son los fines que vale la pena perseguir. La labor del experto es proporcionar los medios para un fin determinado y no determinar el fin. (En el ejemplo del médico no se plantea este problema porque estamos todos de acuerdo sobre el fin.)

DEFENSOR DE PLATÓN: Yo diría que el fin está tan claro en las ciencias de gobierno como en cualquier otra. El fin del

gobierno es procurar el bienestar de los gobernados y servir los intereses colectivos del pueblo, exactamente del mismo modo que, en la analogía de Platón, el fin del pastoreo era ocuparse de las ovejas lo mejor posible. Estoy seguro que estarás de acuerdo con esto.

Defensor de la democracia: Por supuesto: el gobierno está para el bienestar de los gobernados y no para la prosperidad de los gobernantes; pero, de todas maneras, dudo que sea muy grande la semejanza entre la ciencia de gobernar y las demás habilidades. Yo admito, evidentemente, la proposición general de que el fin del gobierno es el mejor interés de los gobernados; pero —en el marco de esta proposición general— los que gobiernan no solamente sirven, en mi opinión, fines reconocidos (como lo hacen los médicos, los electricistas y los fontaneros), sino que también moldean y determinan los propios fines que el gobierno deberá perseguir. Y sus decisiones sobre cuáles son los medios que hay que perseguir no son decisiones para las cuales les prepare de un modo especial su formación como expertos, del modo como esa formación les prepara para adoptar decisiones sobre los medios. Es razonable consultar a un experto sobre los medios que debemos adoptar una vez que ha quedado especificado el fin, pero la situación no es la misma por lo que se refiere a los fines que debería perseguir una política gubernamental. Por ejemplo, decidir si el hecho de proporcionar ayuda económica a cierto país subdesarrollado va a procurarnos su amistad o a ayudarnos a combatir ideologías perniciosas es una cuestión que requerirá que nos informe un experto; solamente él conoce la situación exacta de esa nación en toda su complejidad causal. Pero decidir si el fin que se persigue es en sí mismo bueno —esto es, si la ideología en cuestión es realmente mala— es una pregunta moral que no constituye prerrogativa especial del experto. En este punto, un profano inteligente podrá ser tan buen juez como el experto. Yo soy plenamente partidario de confiar a los expertos las decisiones sobre los medios, y necesitamos (hoy más que nunca) expertos en las cuestiones, cada vez más complicadas, de gobierno. Pero la formulación de la política requiere personas que no solamente tengan conocimientos expertos, sino también sabiduría, paciencia y entrega moral; y no encontraremos esas cualidades más acusadas entre los expertos que entre los profanos. Yo no deseo, por

consiguiente, delegar en los expertos la labor de formular esos fines; los expertos son especialistas en un campo, e incluso pueden dejar de apreciar los demás campos en sus debidas proporciones (y nunca podrán ser especialistas en todos ellos); es típico de los expertos ver los árboles y no ver el bosque. Para gobernar el Estado se requieren hombres de gran visión y entendimiento, *asistidos* por expertos que puedan informarles sobre innumerables detalles que, posiblemente, ellos no conocen. Yo dejo de buen grado a los expertos la elección de los medios: para eso es para lo que han sido educados; pero no les dejaré voluntariamente la elección de los fines. Esta libertad para decidir los fines hay que dejarla, en última instancia, al propio pueblo.

DEFENSOR DE PLATÓN: Quisiera recordarte una vez más a Platón. El pueblo —con toda su ignorancia, indiferencia e impresionabilidad— no sabe, simplemente, lo que es bueno para él... Es como un rebaño de ovejas. Si se le abandona a sí mismo, muy probablemente elegirá fines que no sirvan a sus intereses a largo plazo.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: No elegirán los *medios* adecuados como lo harían los expertos; como ya te he dicho, hay que dejar que sean los expertos los que determinen los medios. Pero no tengo ninguna confianza en que los expertos vayan a elegir los fines justos mejor que personas inexpertas, inteligentes y conscientes. Te repito que la elección de los fines debe confiarse al pueblo a través de sus representantes elegidos. Los expertos podrán informarme de hechos que no conozco y que pueden afectar a mis decisiones; pero no tengo en ningún experto la fe suficiente para persuadirme de que una decisión de expertos sobre una cuestión importante de política gubernamental —decisión que afectará a mi prosperidad y quizá a mi propia vida— sea buena cuando a mí me parece mala y equivocada, a no ser, por supuesto, que pueda demostrarme que el hecho de que yo rechace su planteamiento proviene de mi desconocimiento de ciertos datos sobre los cuales ese experto podría informarme.

DEFENSOR DE PLATÓN: Pero, ciertamente, admitirás que el pueblo y sus representantes elegidos no son en absoluto infalibles y cometen innumerables errores.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Por supuesto: la historia de cualquier democracia está demasiado llena de ejemplos de

debilidad para que yo lo niegue ahora. Pero insisto en que cualquier otra forma de gobierno cometerá más errores todavía: por el uso indebido del poder, por decisiones superiores adoptadas sin consultar al pueblo, por la incapacidad de cultivar las propias potencialidades del pueblo para el autogobierno. Evidentemente, la situación es incómoda cualquiera que sea el tipo de gobierno del que se dispone. Cuando el propio pueblo no puede adoptar todas las decisiones (y esto resulta imposible a no ser en la escala de los Concejos abiertos de Nueva Inglaterra), sino que tiene que contar con otras personas que le gobiernen y que adopten decisiones en su lugar, nuestros problemas se multiplican, y podrán surgir errores y abusos, y corrupciones —ya sean los que nos gobiernen reyes o dictadores, o Consejos colectivos, o representantes elegidos—. Cuando unas personas tienen que gobernar a otras la situación es mala —y, sin embargo, no se puede hacer nada para impedirlo—. Toda forma de gobierno es un intento de sacar el mejor partido posible de esa mala situación. Ningún gobierno es perfecto, ni siquiera muy bueno; yo me limito a insistir en que —tomando en cuenta todos los factores— la democracia es menos mala que las demás formas de gobierno.

DEFENSOR DE PLATÓN: Ahí precisamente es donde estriba la raíz de nuestra discrepancia. La democracia *no* es la mejor forma de gobierno, porque el pueblo no conoce sus propios y verdaderos intereses. Ya hemos visto que esto ocurre en el nivel individual, y del mismo modo ocurre —multiplicado muchas veces— a escala social y política. Admito que el gobierno tiene que servir los intereses populares, pero no creo que el pueblo sea lo bastante juicioso o previsor como para saber cuáles son sus intereses y cómo ha de alcanzarlos. Al menos en los asuntos de gobierno, deben ser dirigidos por ese número relativamente pequeño de personas que cuentan con el buen juicio y con la capacidad de previsión.

DEFENSOR DE LA DEMOCRACIA: Tienes razón al decir que el juicio sobre la democracia es la raíz de nuestro desacuerdo. Es cierto que la gente es falible, propensa a la persuasión y a los prejuicios, y que comete innumerables errores trágicos. Pero, si el pueblo no conoce sus propios intereses, ¿los conocerá mejor el hombre que pretende dirigirle? Si alguien conoce esto, ¿quién podrá presumir de ello, y cómo sabrá lo que sabe? Y aunque lo

sepa y estemos convencidos nosotros de que él lo sabe, seguirá siendo injusto que un hombre o una camarilla nos impongan su voluntad. Es injusto que *nos hagan* esto, incluso aunque *nosotros* creamos que ello redunda en nuestro propio beneficio. Aunque el que elabora los planes lo haga mucho más sabiamente que nosotros y aunque planee nuestro propio bienestar en vez del suyo, el hecho es que *él* está planificando *nuestras* vidas, y *nosotros* no somos libres de cometer nuestros propios errores y de ejercer nuestras prerrogativas de acción libre e independiente. Incluso si fuera jefe de gobierno un individuo perfectamente sabio y benévolo —incluso si se tratara de un Dios benévolo que planificara las vidas de los ciudadanos mucho más juiciosamente de lo que lo harían ellos mismos— yo seguiría considerando a un gobierno semejante mucho peor que si los propios ciudadanos —con todo lo limitados y falibles que son— fueran libres de elegir sus propios destinos.

Ahora bien, no hace falta decir que los que están a la cabeza de una dictadura —siquiera sea la más benévola de todas— distan mucho de ser Dios. Y cuanto más poder conserven en sus propias manos —sin que exista oportunidad de controlarlos en elecciones libres— tanto más planearán y dominarán las vidas de aquellos a los que gobiernan. Esto constituye la última ignominia y degradación: es decir, que mi vida y la tuya tengan que estar en manos de otro ser humano que puede gobernar nuestro trabajo, nuestras actividades y nuestra propia vida, sin nuestro consentimiento. Una vez más ha sido Mill quien ha dicho la última palabra sobre este tema:

> Podemos dar nuestro consentimiento a una regla fijada —como la de la igualdad— y también a la suerte o a una necesidad externa, pero ninguna persona debe soportar que un puñado de seres humanos pese más que todo el mundo y conceda más a unos y menos a otros según sus exclusivos placer y juicio, a no ser que se trate de seres a los que se considera superiores a los hombres y que se ven respaldados por terrores sobrenaturales [9].

---

[9] J. S. MILL, *Principles of Political Economy*, lib. primero, cap. 2, parte cuarta.

D. *Las relaciones entre las naciones*

Existe dentro de cada nación una cierta cantidad de seguridad, simplemente por el hecho de no ser un estado de naturaleza: hay leyes y un determinado nivel de sanción de estas leyes; el gobierno realiza muchas tareas que no podrían asumir individuos privados u organizaciones. Así, se construyen carreteras, se subvenciona la investigación científica, se establecen pensiones para los jubilados y funcionan las bibliotecas y las oficinas de Correos. Muchos gobiernos están mal dirigidos y presididos por personas incapaces; algunos de ellos asumen demasiadas funciones y restringen indebidamente la libertad del pueblo, mientras que otros proporcionan una seguridad inferior a la mínima; pero, al menos, existe, dentro del ámbito de ese gobierno, una seguridad y no un estado de naturaleza. Un mal gobierno es preferible a no tener ninguno.

Sin embargo, existe un peligro creciente en el hecho de que haya naciones distintas, cada una de las cuales dispone del poder absoluto dentro de sus propias fronteras. Consideremos los siguientes hechos:

1. Según va aumentando la población del mundo y las dimensiones de las naciones, el gobierno se convierte en un problema enorme y difuso, cuya mano izquierda no sabe a menudo lo que hace la derecha. Su poder aumenta a fin de unificar más completamente todavía a una población cada vez mayor. A medida que se va haciendo la vida más compleja se van integrando en el gobierno más y más poderes (algunos de ellos impensados en otros tiempos, tales como, por ejemplo, la asignación de canales de televisión); pero esto se refiere al gobierno nombrado, no al elegido. Así, en los Estados Unidos se concentra cada vez más poder en el sector ejecutivo del gobierno. El poder legislativo —elegido directamente por el pueblo— resulta demasiado lento y pesado para tomar las necesarias decisiones rápidas, mientras que, al mismo tiempo, va siendo cada vez menos representativo, puesto que un miembro del Congreso representa a un número cada vez mayor de electores. El número de oficinas y organismos gubernamentales —en el sector ejecutivo, y no responsables directamente ante el pueblo— crece y prolifera a un ritmo vertigino-

so. Al mismo tiempo, el pueblo —cada vez más numeroso— se va distanciando de los trabajos del gobierno y es cada vez menos capaz de entenderlo: el pueblo tiende hacia una actitud de resignado quietismo («Dejemos que los expertos se ocupen de ello»). Según van siendo cada vez menos capaces de controlar directamente al gobierno se desentienden de él. Las cartas y las protestas tienen poco efecto cuando el gobierno es tan amplio y difícil de manejar que se requiere un esfuerzo concentrado y sobrehumano por parte de miles de personas para que su influencia pueda hacerse sentir, siquiera sea ligeramente [10].

2. La situación es todavía peor en los gobiernos no democráticos. Si se produce una rebelión existen muchos procedimientos para aplastarla. Se puede someter a los rebeldes a refinamientos de tortura que ninguna otra época de la Historia ha conocido —y solamente un puñado de personas no se someterá al poder—. Pero la misma tortura va pasando ya de moda: existen medios sutiles de condicionamiento sicológico (por no hablar de las píldoras o de las drogas) que más tarde o más temprano conseguirán socavar la *mente* del rebelde hasta hacer de él, no sólo un tembloroso conformista de poca utilidad para el gobierno, sino un discípulo voluntario y apasionado del régimen.

3. Cualquier Hitler futuro podrá recurrir a los últimos descubrimientos de los sicólogos no sólo para suprimir a los rebeldes, sino para obtener la obediencia absoluta y sin desviaciones de todos sus súbditos a fin de que no pueda ni siquiera pensarse en una sublevación. Un Gandhi, por ejemplo, no sería posible en la Unión Soviética. Nunca conocería nadie su causa porque no se le daría ocasión para difundir sus concepciones. Las radios y los periódicos controlados por los gobiernos suprimirían toda información sobre sus acciones y nadie oiría hablar nunca de él. En cuanto intentara que otras personas compartieran sus ideas le meterían en la cárcel y no se volvería a saber nada de él. En una nación muy poblada el pueblo depende de los medios modernos de información si quiere estar al corriente de lo que ocurre en el mundo; pero, si estos medios están controlados por el gobierno, la

---

[10] Para una ilustración detallada y dramática de esta tendencia en el gobierno, cfr. AMANRY DE RIENCOURT, *The Coming Caesars* (Nueva York, Coward-McCann, 1957).

información que se difunda al pueblo será únicamente aquella que el gobierno quiera que tenga el pueblo.

4. Con poderes semejantes los dirigentes pueden fomentar las guerras aunque sus pueblos no las deseen. Imaginemos la situación siguiente: dos pueblos no desean declararse la guerra mutuamente; sólo anhelan seguir la paz. Pero los dirigentes —que desean extender su poderío— buscan la guerra. Como no son responsables ante el pueblo, excepto en los regímenes democráticos —pero, incluso en éstos lo son cada vez menos— podrán —si controlan una policía secreta poderosa, un ejército fuerte y un grupo de organismos gubernamentales eficazmente dirigidos— ir a la guerra y exterminar los ejércitos de la nación enemiga. Cada grupo matará a miles de hombres del otro grupo, aunque los individuos de uno y otro no tengan deseos de hacerlo (excepto esos deseos que difunden constantemente las radios y periódicos controlados por el gobierno). En tanto que individuos, no tienen nada los unos contra los otros; y, sin embargo, se exterminarán por millones debido a los deseos rapaces de unos pocos líderes y a sus políticas económicas enfrentadas.

¿Por qué han de ser los dirigentes tan diferentes, en sus deseos y objetivos, del pueblo en su conjunto, o incluso del conjunto del ejército? En parte, porque los dirigentes tienen pocas probabilidades de sucumbir —más bien serán motivo de que sus súbditos mueran por ellos—; pero también será debido al hecho de que todo el sistema de poder está montado de un modo que tienda a perpetuar a un grupo dirigente: a personas que tienen una ambición despiadada y un ansia de poder, y que sienten animosidad contra otros seres humanos. Solamente personas semejantes sienten el incentivo de encaramarse a la cima de la organización que manda sobre todas las demás. Con estos hombres despiadados en el timón de la nave, una simple decisión suya puede poner en acción toda la maquinaria de una organización grande y eficiente, originando así que millones de hombres —que no desean matar a nadie— maten, sin embargo, a millones de otros hombres que tampoco desean matar a nadie.

Esta trágica situación ha existido siempre entre las naciones, pero las condiciones modernas de control gubernamental exacerban la enfermedad.

Dicho en otras palabras: aunque el estado de naturaleza de

Hobbes no exista entre las naciones, existe en las relaciones de cada nación con las demás. Existen, por supuesto, las Naciones Unidas, pero no disponen de poder militar: solamente tienen el poder (mayor de lo que parece a simple vista) de ventilar las discusiones y de movilizar a la opinión mundial. Pero no hay ninguna autoridad central que tenga el poder de arbitrar los conflictos y de sancionar sus decisiones. El resultado de ello es que las naciones del mundo están en la misma relación mutua en que estaban los individuos en la época (hipotética) anterior a la existencia de tribus o naciones, esto es, en el estado de naturaleza:

a) Cada nación teme a las demás naciones y desconfía de ellas; la Nación 1 —que no tiene el más remoto deseo de interferir con ninguna otra— prepara enormes ejércitos y bases de proyectiles y dedica la mitad de su renta nacional a gastos de armamento a fin de protegerse contra un posible ataque de la Nación 2.

b) La Nación 2 —viendo que la Nación 1 se arma en contra suya— se arma a su vez creyendo que la Nación 1 se propone atacarla. De hecho, la Nación 2 supera a la 1, a fin de asegurarse la victoria contra un ataque de ésta. Pero la Nación 1, viendo la actividad de la Nación 2 —y creyendo que se confirman sus sospechas sobre las intenciones agresivas de ésta— se arma todavía más, empobreciendo con ello a su pueblo. A su vez, la Nación 2 —observando esto— cree que se confirman sus sospechas sobre la Nación 1 y vuelve a armarse con mayor intensidad. Este ciclo no tiene fin.

c) Aunque pueda ocurrir que las Naciones 1 y 2 no tengan intenciones agresivas la una contra la otra, cada una de ellas cree que la otra alimenta esas intenciones. Los periódicos y las radios de ambas naciones están llenos de material de propaganda sobre las perversas intenciones y la mentalidad perversa de la otra; y de un modo gradual la opinión pública de cada nación se inflama contra la otra, requiriéndose solamente una chispa para que se desencadene la guerra.

d) En la Nación 1 empiezan a oírse voces que dicen: «La Nación 2 va a atacarnos. ¿No sería mejor que nos adelantáramos a atacarles? En la guerra moderna el primer golpe tiene una ventaja enorme. Por consiguiente, si somos nosotros los que asestamos ese primer golpe tendremos muchas más probabilidades de

vencer». Por supuesto, este dato militar no constituye ningún secreto para la Nación 2 y empiezan a oírse en ella voces que repiten el mismo estribillo. Tarde o temprano, una de las dos naciones atacará a la otra, desencadenando así una «guerra preventiva» que no tiene ninguna causa racional y que nunca hubiera sucedido de haber existido una organización que arbitrara los conflictos del mismo modo que los tribunales de una nación arbitran las disputas entre individuos y organizaciones. Como hace falta solamente una nación para empezar una guerra, su estallido resultará todavía más probable cuando a las Naciones 1 y 2 añadamos otras muchas naciones.

Y no se trata solamente de que el «estado de naturaleza» entre naciones lleve con toda probabilidad a la guerra —guerra que en esta segunda mitad del siglo XX puede muy bien suponer el final de la civilización—, sino que ese «estado de naturaleza» rebaja y desnaturaliza también el carácter del pueblo en todas aquellas naciones que están comprometidas en una carrera de armamentos y en difundir una propaganda basada en el odio. Supongamos que la Nación 3 —que ha alcanzado después de un siglo de esfuerzos denodados un gran nivel de confort material y de seguridad— puede dedicar ahora una mayor atención a la cultura y a las humanidades; no alimenta intenciones agresivas para con ninguna otra nación. Como odia la guerra y las matanzas, reduce sus fuerzas armadas y gasta el dinero que con ello ahorra a promover una mayor educación y mejoras sociales para su pueblo. La Nación 4 se fija en esto y ve una oportunidad: descuidando la cultura y los pequeños placeres de la vida forma a su juventud exclusivamente en la ciencia y en la tecnología; hace que el pueblo trabaje muchas horas al día para aumentar su producción militar y envía a campos de trabajo a todos aquellos que se niegan a aceptar esa actuación. Fusila a los que formulan ideas de oposición, y una gran fuerza policiaca aterroriza a la inmensa mayoría de los discrepantes potenciales hasta convertirlos en súbditos sumisos. Mientras tanto, el gobierno desencadena una campaña intensiva en su prensa controlada contra la Nación 3, campaña que estimula a su pueblo a trabajar todavía más a fin de poder enfrentarse al ataque de la Nación 3, que están convencidos que ocurrirá, debido a la campaña gubernamental de propaganda. Y este gobierno tampoco concede un gran valor a la

vida individual: está dispuesto a sacrificar 30 millones de vidas si es necesario, a fin de conseguir la victoria sobre la Nación 3. ¿Qué habrá de hacer esta Nación 3? Si quiere sobrevivir tiene que recorrer una larga distancia en el camino que la Nación 4 ya ha emprendido. Tendrá que abandonar su interés por la cultura (así como los otros fines para los cuales es un medio su benévola manera de gobernar) y concentrarse en la producción de armamento; tendrá que despertar a su pueblo y movilizarle para un gigantesco esfuerzo, que no podrá conseguir a no ser que desencadene una vasta campaña basada en el odio y en el miedo. Si llega la guerra, tendrá que combatir con la misma fiereza de la Nación 4 y con toda la eficiencia técnica a la cual dicha nación ha consagrado todas sus energías nacionales. La Nación 3 tendrá que adoptar todas estas medidas si quiere tener una pequeña probabilidad de vencer. Suponiendo que consiga finalmente la victoria —hasta el punto que ello es posible en una guerra moderna—, existirá el peligro de que, después de acabada la guerra, la nación se haya acostumbrado de tal modo a los medios que tuvo que emplear para dominar a su enemigo que resulte casi imposible volver a una vida en la cual se estimaban sobremanera los valores culturales. Esta es la tragedia de la guerra moderna. Basta con una manzana podrida para contaminar a todas las demás de la cesta, y basta solamente con una nación poderosa que se niegue a cooperar pacíficamente y que cultive exclusivamente los valores militares (como en el caso de la Alemania de Hitler) para que el resto del mundo se vea sumido en un holocausto.

Mientras persista el estado de naturaleza la guerra constituirá un peligro constante para todas ellas. Como no existe ningún superpoder que las detenga bastará solamente con una o dos naciones poderosas —animada cada una de ellas por el miedo a que la otra le ataque— para que todas ellas se vean implicadas en una guerra. Las demás naciones solamente podrán elegir entre enfrentarse con la fuerza bruta a ese desafío o capitular y ver cómo desaparecen sus valores de civilización, desarrollados a lo largo de los siglos con trabajo y abnegación. Tienen que elegir entre hacer lo que consideran malo o ver cómo triunfa sobre ellos el mal, quizá para siempre.

Imaginemos a dos niños: a Juan le gustaría convencer a Pe-

dro con razones, porque Juan está verdaderamente convencido de que la razón está de su parte; pero Pedro no le escuchará. A Pedro no le infunden ningún respeto los argumentos o la persuasión verbal: lo único que respeta es la fuerza. Si Juan puede vencer a Pedro en una pelea, quizá Pedro sienta por él el suficiente respeto como para escucharle o, en último caso, para hacer lo que pida. Así, pues, si quiere tener alguna probabilidad de que sus razonamientos impresionen a Pedro tendrá que aprender a pelear aunque prefiera hacer otras cosas, incluso si desprecia la fuerza física como procedimiento de dirimir disputas. Si no aprende a pelear, Pedro solamente sentirá desprecio por él y por sus opiniones; además, Pedro —conociendo la poca disposición o destreza de Juan para pelear— se reunirá con otros chicos, irán contra Juan y le aplastarán.

Es cierto que el hecho de que Pedro venza a Juan no demuestra en absoluto nada sobre quién de los dos tenga razón. Quizá fueran mejores los argumentos de Pedro y quizá lo fueran los de Juan; pero el hecho de que Pedro venza en la pelea a Juan prueba únicamente que Pedro es más fuerte o más hábil peleando, y no que la razón esté de su parte. A *este* respecto, el desenlace de la pelea es, sencillamente, irrevelante.

Y, sin embargo, en un mundo hostil el derecho no es *eficaz* a no ser que esté respaldado por la fuerza. El propio derecho podrá quedar destruido si no dispone del poder y de todo el empeoramiento del carácter y la miseria y el horror que acompañan a las guerras. Si los aliados no hubieran podido desarrollar el poder que les permitió vencer a la Alemania nazi todo el derecho del mundo no hubiera conseguido que sobrevivieran los valores de la civilización. (Nos encontramos con la misma situación, en menor escala, en innumerables películas del Oeste: el pistolero reformado intenta «andar derecho», pero los demás no le tendrán ningún respeto a menos que los venza en una pelea con el revólver; así pues, en contra de su voluntad, y a fin de que su amor por la paz resulte eficaz, tendrá que violarlo emprendiendo combates, comprometiendo o destruyendo así aquello mismo que quería defender.)

He aquí, pues, otra tragedia de la guerra: no existe garantía alguna de que la facción que cuenta con el mayor poder sea también la que tenga el mayor derecho. Muchas causas valiosas han

quedado enterradas durante siglos —por muy nobles que hayan sido— porque las naciones que las patrocinaban no sobresalieron en el poder militar que se requería para defenderse a sí mismas del poder militar de naciones de ideales menos elevados. Los partidarios de esas causas fueron nobles idealistas que creían que la nobleza de su causa bastaría por sí sola para triunfar en un conflicto de poderes. Vieron los tremendos males y destrucciones que las guerras habían traído a la tierra en innumerables culturas y civilizaciones pretéritas, y decidieron no colaborar en modo alguno con ello. Odiaban tanto a la guerra —por bárbara y estúpida y despilfarradora, por encima de cualquier otro acto humano— que se negaron a recurrir a ella como medio para un fin. Entonces otras naciones más brutales las atacaron y las llevaron a la ruina. (Se ha dicho que la película *La gran ilusión* ha sido una de las causas del derrumbamiento francés ante Hitler en 1940.) O bien —en el caso de que triunfara su causa—, no fue debido a esfuerzos realizados por ella: al igual que los pacifistas americanos en la Segunda Guerra Mundial se mantuvieron al margen de la guerra; esa misma guerra que, sin embargo, hizo posible que ellos siguieran viviendo y predicando el pacifismo, después de terminada la guerra.

Y, sin embargo, es seguro que estos idealistas tenían razón al condenar la guerra. ¿Puede haber algo peor que la guerra? ¿No tenían razón las personas inteligentes y sensibles a los valores humanos al juzgar que es el peor de todos los males posibles? A pesar de ello —por mucha razón que se tenga—, cuando otra nación ataca a la nuestra tenemos que combatir el fuego con el fuego, porque si no, no sobreviviremos. Es, en verdad, trágicamente irónico que, al condenar la guerra —la guerra que odiamos justamente por encima de todas las cosas—, por ese mismo hecho de condenarla, hacemos menos probable que esos ideales nuestros puedan vencer en una batalla contra la fuerza bruta.

Condenamos la guerra precisamente porque vemos con tanta claridad, y con toda nuestra fuerza y pasión, los males que acarrea: el efecto de las guerras sobre el carácter humano, la dificultad de recobrar los valores de la civilización, después de haber recurrido a ella. Y, sin embargo, esa misma condena de la guerra puede servir de instrumento para eliminarnos a nosotros y a todos los que comparten nuestros puntos de vista cuando un

poder despiadado vea en nuestro odio por la guerra la oportunidad de destruirnos. Así pues, o participamos en este gran mal o nos dejamos devorar por él.

¿Cuál es la solución a este angustioso dilema? Ciertamente, la única solución es abolir el estado de naturaleza entre las naciones. En las relaciones internacionales se requiere la misma fuerza unida que gobierna una nación, fuerza sin la cual la vida de los individuos sería «triste, brutal y breve»; las naciones asumirán el papel de los individuos y una autoridad supranacional (restringida, probablemente, a los asuntos militares) ocupará el lugar de un gobierno nacional. En principio, todas las naciones están de acuerdo con este plan, y hombres de todos los países lo ven claramente, pero las dificultades de llevarlo a la práctica parecen casi insuperables. La inercia de cada nación, los prejuicios inculcados al pueblo por la propaganda a lo largo de siglos, los intereses adquiridos y las ventajas previstas por el regateo egoísta para conseguir una posición de prestigio, la desconfianza y los odios comprensibles engendrados por pasadas guerras y agresiones..., todo ello se combina para hacer que las naciones prefieran vivir como otras veces antes que aventurarse en una empresa que —si todo el mundo cooperara en ella— salvaría a todos. Las naciones son como nuestros individuos hipotéticos antes de unirse en un Estado; saben que la unidad les daría una seguridad mutua y, sin embargo, la temen porque con ella perderían algo de su propia y soberana libertad de acción, y tienen miedo porque todo lo que no se ha intentado nunca es desconocido, y siempre se teme a lo desconocido. Del mismo modo que los individuos —si no se hubieran unido en tribus o naciones— habrían desaparecido hace tiempo (debido a agresiones personales y al desgaste) de la faz de la tierra, así también las naciones, si no renuncian a algunas cosas —por mucho que el pueblo las quiera y por muy intensamente que se le haya educado durante siglos a venerar los valores nacionales y el patriotismo— a fin de conseguir la seguridad mutua contra la agresión, tendrán muy pronto que renunciar no sólo a algunos derechos, sino a todos ellos —incluyendo la propia existencia— cuando las destruya una guerra nuclear.

EJERCICIOS

1. Analice y valore la concepción de George Bernard Shaw sobre la ética del poder tal como viene expresada en su obra *Major Barbara* (Muchas ediciones).

2. Analice y valore los comentarios siguientes sobre la ética del poder en *Major Barbara*, de Charles Frankel. (Publicado por ROBERT MORRISON MACIVER en *Great Moral Dilemmas*, Nueva York, Harper, 1956, páginas 18-20. Reproducido con autorización del editor.)

«Por supuesto, lo que nos inquieta no es lo que Shaw dice acerca de lo que significa realmente en el mundo el dinero y el poder. Todos sabemos esto o decimos que lo sabemos. Ni tampoco nos inquieta demasiado que Shaw revele la disparidad existente entre el código del Poder con arreglo al cual vivimos y el código de la Virtud que profesamos. Todos disfrutamos cuando nos denigran por nuestros vicios, y, de, hechos, nos sentiríamos mucho más cómodos si pudiéramos considerar que *Major Barbara* es, simplemente, un ataque a nuestra hipocresía. Lo que nos inquieta es que Shaw convierte alegremente al Poder en sistema moral y somete todas las cosas a crítica a la luz de ese sistema. No nos pide que seamos más virtuosos, ni más sinceros, por lo que se refiere a cumplir lo que profesamos ser. Nos pide que seamos más sinceros sobre nuestra actuación práctica real, que tomemos en serio sus principios y que los llevemos a sus conclusiones lógicas, que consideremos de un modo coherente que la pobreza y la debilidad son crímenes, y que hagamos del amor al dinero y al poder un código moral. Shaw nos dice que la preocupación universal por el dinero es el único hecho esperanzador de nuestra civilización, el único punto sano de nuestra conciencia social...

»Esto es, por supuesto, lo que nos hiere. Aunque podamos admitir que amamos el dinero, nos repugna que nos ensalcen por ello. Porque así se le quita la gracia —¿o quizá debiera decir el Pecado?—...

»Sería reconfortante creer que Shaw decía todo esto con la boca pequeña. Pero es evidente que hablaba perfectamente en serio. No deseaba que dejáramos de amar el dinero y el poder. Desea que amemos en serio al dinero y al poder y que no nos dé vergüenza de ello; desea que nos entreguemos a ellos y a todo lo que implica ese amor. ¿Cuáles son las razones que le movieron a asumir de ese modo tan notable y tan directo la moralidad del poder? Las razones son las clásicas: las de Maquiavelo y de Hobbes y de Marx y de Nietzsche. Y, en mi opinión, esas razones demuestran que Shaw estaba en lo cierto.

»En primer lugar, la mayor parte de las exhortaciones morales mayestáticas, e incluso cínicas, son irrelevantes. Son irrelevantes en el mismo sentido en que lo es decir a un hombre que juega al fútbol que los golpes en las espinillas duelen. Son irrelevantes porque los cánones o

standards que emplean la mayoría de los moralistas no tienen nada que ver con las elecciones que en la realidad hacen los hombres. Mientras hablan los moralistas la Historia sigue su curso a espaldas de ellos. Porque la charla moral solamente es relevante cuando puede hacer responsable al individuo por sus elecciones, cuando es posible que él actúe de otro modo a como lo está haciendo y se enfrente con los *standards* que el moralista quiere imponerle. Ahora bien, muy pocas de las disquisiciones morales son realmente de este tipo. Y aunque lo fueran, estarían enraizadas en hechos y no en ideales *a priori.* Se trataría de una moral del poder y no de la bondad abstracta.

»En segundo lugar, la mayor parte de las exhortaciones morales son hipócritas en el más profundo sentido de la palabra. Porque —como Shaw destaca— solamente el amor al poder supera el *test* del imperativo categórico. Si todo el mundo actuara como Undershaft, si todo el mundo pusiera su pundonor en tener dinero y poder, si todo el mundo prefiriera morir a vivir pobre y débil, los resultados no serían, en modo alguno, horribles, sino que supondrían una revolución de incalculable utilidad. Porque resulta obvio y elemental decir que no es el poder, sino la debilidad la que hace a las vidas de los hombres tristes, brutales, mezquinas y chatas. 'Yo era un hombre peligroso —dice Undershaft— hasta que heredé. Ahora soy una persona útil, benéfica y amable. Cuando sea ésta la historia de cada inglés tendremos una Inglaterra en la que valga la pena vivir'. Y, por lo que se refiere a nuestro supuesto amor a la virtud, es evidente que, realmente, no deseamos que todo el mundo sea virtuoso. A pesar de todas nuestras disquisiciones sobre el carácter absoluto de la moralidad, de hecho nuestros juicios morales son relativos y circunstanciales. Por ejemplo, todos abogamos por la verdad, el honor y el amor fraternal, y esperamos que nuestros diplomáticos actúen inspirados por estos ideales. Pero nos quejaríamos —y tendríamos derecho a hacerlo— si negociaran basándose en ellos...

»La predicación moral satisface aquello a lo que se opone ostensiblemente; es, a saber, nuestro amor por el poder. Esta es la gran arma secreta del predicador. Se ha dicho que la hipocresía es el tributo que el vicio paga a la virtud; pues bien, las disquisiciones morales son el sucedáneo del poder para el pobre. Inmediatamente después de la posición real del poder viene —como sistema de reconfortar el ego de un hombre— la charla o disquisición sobre la virtud. Esto es cierto incluso cuando despellejamos a ese ego. Porque hace que el individuo sienta que puede cambiar el mundo simplemente cambiándose a sí mismo, y que la lucha con su propia alma es la que va a decidir el destino de la humanidad. No hay nada que pueda consolar mejor que esto. 'Querida mía —dice Undershaft a su mujer—, tú eres la encarnación de la moral. Tu conciencia es clara y tu deber queda cumplido una vez que has calificado a todas las personas.' Ahora bien, la exhortación moral cumple con estos útiles fines a un precio tremendo. Sicológicamente

añade un peso extra, e innecesariamente cruel, a la ansiedad de la gente. Sociológicamente les descarría de un modo sistemático porque el problema de la mayor parte de las predicaciones es que diagnostican erróneamente el origen de la molestia o del problema. Hablan de la conveniencia de andar erguido, cuando las habitaciones por las que andan los hombres tienen los techos muy bajos; hablan de la regeneración individual cuando la cuestión es abrir senderos sociales. En una palabra, ponen la ansiedad en el lugar de la acción, las palabras indignadas y vacías en lugar de un programa político. Por consiguiente, opino que Maquiavelo y Hobbes y Nietzsche y Shaw tienen razón. La moral convencional es, por lo general, un espejuelo para el débil y un consuelo para los impotentes. Y afirmo esto en serio y, espero, con toda sobriedad.»

3. Dé un valor a las afirmaciones siguientes:

a) León Trotski: «En un país en el que el único patrono es el Estado, oponerse a él supone la muerte, morirse lentamente de hambre. Aquel viejo principio —'el que no trabaje no comerá'— ha sido sustituído por uno nuevo: 'El que no obedezca no comerá».

b) Del libro *Commandant of Auschwitz; the Autobiography of Rudolff Hoess* (Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1959, págs. 144-145): «Se trataba, ciertamente, de una orden extraordinaria; a pesar de ello, las razones de ese programa de exterminio me parecieron justas; el hecho de que fuera necesario el exterminio en masa de los judíos era algo sobre lo que yo no podía permitirme opinar. El propio Führer había dado las órdenes para la 'solución final a la cuestión judía'. Un oficial de las S. S. no podía tratar de tomar en cuenta los ritos de esa orden: 'El Führer ordena y nosotros obedecemos' no fue nunca una simple frase o slogan, sino que se entendía totalmente en serio.»

c) (De *Common Sense and Nuclear Warfare*, de BERTRAND RUSSELL, Copyright 1959, by Bertrand Russell. Reproducido con autorización de Simon and Schuster, Inc., págs. 78-79): «¿Qué pensaríamos de un individuo que proclamara: 'Yo soy moral e intelectualmente superior a todos los individuos y, debido a esa superioridad, tengo derecho a prescindir de todos los intereses que no sean los míos propios'? Indudablemente, existe mucha gente que *siente* de este modo, pero estarían mal mirados si proclamaran demasiado abiertamente esos sentimientos y si actuaran de acuerdo con ellos de un modo demasiado evidente. Sin embargo, cuando un cierto número de estos individuos que constituyen la población de una región determinada hacen colectivamente una declaración semejante sobre sí mismos, se considera que son nobles, espléndidos y que tienen una gran altura de miras. Se erigen estatuas los unos a los otros y enseñan a los niños en las escuelas a admirar a los más destacados abogados del orgullo nacional».

d) Cuando los ciudadanos de una democracia no legislen en su propio interés habrá que «forzarlos a ser libres» (ROUSSEAU).

4. ¿Cuál de las siguientes manifestaciones políticas (o lo que representen) considera usted peor? ¿Por qué?

a) Los funcionarios de un gobierno suprimen un informe que convendría que conociera el pueblo, porque esos funcionarios piensan que si lo hacen público serán derrotados en las próximas elecciones.

b) Un ciudadano vota por el candidato A porque «tiene cara de hombre honrado» y es fiel a su mujer, pero rechaza al candidato B porque es «demasiado intelectual» y porque «no tiene derecho a criticar al gobierno».

c) La Comisión Municipal de Enseñanza en una gran ciudad suprime de todas las escuelas públicas los libros que contengan el concepto de «un mundo unido», y sustituye dichos libros por otros que contengan la idea «lo primero de todo es América».

d) El presidente de un Comité Senatorial de Investigación califica de «subversivo» a todo aquél que critica sus métodos. A consecuencia de ello, los patronos de las instituciones que son objeto de investigación se ven aterrorizados por dichos métodos y hacen que todas las personas de espíritu crítico pierdan sus empleos.

e) Los candidatos presidenciales, en lugar de discutir los problemas cruciales ante el pueblo, se limitan a apariciones muy frecuentes en la televisión, que sólo duran cinco minutos, presentándose con un aspecto brillante y repitiendo *slogans* a fin de ganar las elecciones gracias a ello.

5. ¿Cree usted que los siguientes razonamientos constituyen argumentos en contra de la democracia? ¿Por qué?

a) Yo llevo un coche al garaje para que le hagan una reparación. El mecánico sabe que no tengo conocimientos especializados sobre las partes mecánicas del coche y que él puede prosperar haciendo afirmaciones falsas acerca de lo que funciona mal en el motor; por consiguiente, me cobra unas reparaciones que no ha hecho y otra que ha realizado de modo muy descuidado. La avería persiste y yo vuelvo con el coche al garaje, y el mecánico da una serie de excusas inverosímiles. Con ello empiezo a sospechar y dejo de creer en él. Más tarde, cuando yo le dé otra queja sobre las condiciones del coche (a él o a otro mecánico) y me diga lo que realmente es verdad, ya no le creeré.

En una democracia los engranajes del gobierno son todavía más complejos que los de un automóvil, sus efectos más duraderos y su mala actuación más difícil de detectar. Resulta muy fácil que los funcionarios gubernamentales den explicaciones falsas, oculten o supriman informaciones, sabiendo que el público no se dará cuenta, por lo menos hasta después de celebrarse las próximas elecciones, y en ese momento se echará la culpa de todo al nuevo titular. Si este nuevo titular (correctamente) inculpa de ello al equipo gubernamental anterior, el pueblo no le creerá.

b) Un candidato político hace promesas que sabe que no podrá cumplir, pero que van a conseguir que se le elija para un puesto deter-

minado. Cuando se descubra que sus promesas eran falsas, ya estará hecho el daño y él ocupará su puesto.

Otro candidato, honrado y consciente, comete un pequeño error. Por un lado, sabe que, si lo reconoce, sus amigos le criticarán y se falseará la verdad de modo que nadie pueda saberla, y, a consecuencia de ello, él perderá la elección. Por otro lado, nadie se va a enterar si él no dice nada. Pero decide ser honrado a toda costa y reconocer su error. La prensa desorbita y deforma ese reconocimiento de su error y pierde las elecciones.

c) Una democracia no puede actuar con la celeridad y secreto de una dictadura, y, por consiguiente, tiene más probabilidades de ser víctima que agresor en un ataque por sorpresa.

6. Tome en consideración los siguientes problemas éticos que surgen en contextos políticos:

a) ¿Cuando se discuta un punto de moral deberá el juez tener en cuenta sus propias convicciones morales o las de su Estado o comunidad? ¿Deberá votar un legislador con arreglo a sus propias convicciones o con respecto a las de la mayoría de los electores que le eligieron para su cargo? (Cfr. EDMOND CAHN, *The Moral Decision*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1955, págs. 302 y sigs.)

b) Si una nación concierta un tratado con otra ¿tiene obligación moral de cumplir ese tratado? ¿Incluso aunque parezca seguro que la otra nación va a violarlo? ¿Incluso después de que ésta lo haya violado? ¿Incluso, si en el ínterin, ha sido elegido otro gobierno cuyos ministros no concertaron el tratado y de hecho se opusieron a él? (Cfr. J. D. MABBOTT, *The State and the Citizen*, págs. 141-142.)

c) Considera usted que sea moralmente objetable tener leyes en los Códigos que no se aplican o que sólo se aplican esporádicamente? ¿Por qué? (Una de las objeciones es ésta: un funcionario puede aplicar la ley cuando lo desee a fin de dirimir una querella privada. Dé usted a continuación otros aspectos objetables.)

7. ¿Cuál de los siguientes puntos considera usted que son funciones propias de un gobierno? ¿Por qué?

a) Proporcionar ayuda médica a las personas ancianas.

b) Construir carreteras y puentes.

c) Sostener las escuelas públicas.

d) Proporcionar hospitales gratuitos a las personas que no puedan pagar.

e) Proporcionar seguridad social y seguros de paro.

f) Establecer un oficina de patentes y de derechos de autor.

g) Proporcionar ayuda económica a las regiones subdesarrolladas y a las víctimas de los desastres.

h) Subvencionar la agricultura y la industria.

i) Sostener parques nacionales y reservas indias.

j) Inspeccionar las carnes, los alimentos y las medicinas.

k) Fijar normas (y proporcionar exámenes) para la admisión al ejercicio de la Medicina y del Derecho.

l) Proporcionar ayudas técnicas a naciones extranjeras.

8. ¿Qué cree usted que sería justo hacer en las situaciones siguientes?

a) Estoy en favor del candidato X, hasta el punto de que considero que su elección es necesaria para salvar a mi país de un desastre. Se me pide en un programa de televisión que cuente un episodio determinado de la vida del señor X. Yo sé que este episodio sucedió en realidad, pero, si lo cuento, mi candidato tendrá muy pocas probabilidades de que lo elijan. ¿Deberé mentir, sabiendo que si miento ahora en público y se descubre más tarde la mentira, nadie va a volver a confiar en mis afirmaciones? ¿Deberé decir que no sé nada?

b) Soy un monarca hereditario de una nación atrasada. A diferencia de mi padre y de mi abuelo, deseo hacer la vida más fácil a mis súbditos, en lugar de mantenerlos dominados gracias al analfabetismo y a las medidas represivas. Pero acabo de subir al trono y la inquietud ha crecido en el reino, debido a las medidas represivas adoptadas por mi padre. Me gustaría dirigirme al pueblo por radio, pero hay muy pocas radios en el país. Me gustaría razonar con ellos, pero ellos no pueden entender los argumentos racionales. Realizar las mejoras que planeo llevará un tiempo considerable. Mientras tanto, en la imposibilidad de convencer a mis súbditos de mis intenciones tengo que intentar ahogar la creciente rebelión popular: la rebelión de aquellas mismas personas a las que quiero beneficiar, pero que, sin embargo, desean derrocarme del trono debido a rumores cuidadosamente fabricados que afirman que voy a ser un rey peor que mi padre. Me siento tentado de continuar *temporalmente* la política de medidas severas a fin de apaciguar la situación hasta que pueda instituir la reforma tan necesaria. Si no hago algo, va a surgir el caos en mi país, pero si actúo con vigor, no haré más que perpetuar la tradición de mi padre de tiranía y de derramamiento de sangre. Yo deseo introducir la razón, la benevolencia y una vida mejor para mis súbditos. Pero esto llevará tiempo y ni siquiera puede empezar a hacerse si no existe un grado considerable de orden y de seguridad. ¿Qué deberé hacer?

c) Soy un dictador benévolo que desea que el pueblo se gobierne a sí mismo. Pero si lo intentara, aparecería la ineficacia, la corrupción, el derramamiento de sangre y el caos. Sin embargo, si no doy al pueblo esa oportunidad, nunca se familiarizará con el proceso democrático a través de una experiencia directa: alguna vez tiene que empezar. ¿Deberé correr los riesgos que esto supone, concederles el derecho de votar y abdicar de mi puesto?

9. Existe una distinción entre democracia política y democracia social: la democracia social es el gobierno para el pueblo y la política es el gobierno por el pueblo. Puede ocurrir que el gobierno sea para el pueblo, pero que esté en manos de otras personas —como en el Estado ideal de Platón—, y puede ocurrir que esté en manos del pueblo, pero que no sea para el pueblo, como en el caso de que los representantes

elegidos estén corrompidos y se vendan a grupos de presión y a *lobbies*. ¿Cree usted que —dando por supuesto que la democracia social es el fin— es la democracia política el mejor medio de alcanzarla? ¿O el único medio?

10. Analice una concepción como la de Nietzsche, que no solamente desaprueba le democracia política como medio, sino que condena también a la democracia social como fin. ¿Puede usted atacar la concepción de que el gobierno no debiera ser para el pueblo, sino únicamente en beneficio de un grupo determinado (por ejemplo, una «aristocracia natural de hombres capaces»), según la misma línea de argumentación que empleamos al atacar el egoísmo ético en el capítulo cuarto?

11. ¿Cuál de los siguientes propósitos (o bien, quizá ninguno de ellos, sino otra alternativa) cree usted que sería la actitud adecuada que habría que adoptar su país si le invadiera un enemigo más poderoso que él?: 1) ¿Rechazar a los invasores aunque murieran la mitad o los dos tercios de los habitantes de su país? (¿Vale realmente ese precio la defensa?) 2) ¿Intentar ganar al enemigo por amor, hacer que se disuelva su odio y su agresividad presentándole la otra mejilla? («Vence al odio con el amor» es el lema de Spinoza, y parece —por lo menos a veces— ser la posición de los cristianos. Ahora bien, este recurso solamente puede prosperar si usted ocupa una posición de poder. Si usted dice a su invasor que le ama se dedicará a reírse y a aplastar más todavía al pueblo, atribuyendo ese supuesto amor a un deseo de conciliarse sus favores). 3) ¿La resistencia pasiva tal y como la proyectaba Gandhi: resistir, pero no por medios militares; u obedecer las órdenes del invasor aunque la desobediencia suponga morir, y, por último, *absorber* al enemigo? (¿Funcionaría ese sistema en su opinión? Es más lento, pero quizá de este modo hubiera menos pérdidas de vidas humanas.)

12. ¿Cuál de las «utopías» siguientes considera usted más indeseable? ¿Por qué?

a) GEORGE ORWELL, *Ninety Eighty-Four* (1984) (muchas ediciones).

b) ALDONS HUXLEY, *Breve New World** (muchas ediciones) y *Brave New World Revisited* (Nueva York, Harper, 1958).

13. Dé un valor crítico a la «utopía» de Platón descrita en su *República.*

14. Compare las sugerencias sobre un gobierno mundial que se encuentran en *Common Sense and Nuclear Warfare*, de B. RUSSELL, con las de *The State and the Citizen*, de J. D. MABBOTT (especialmente en las págs. 142-147). ¿Cuál sería la función y las limitaciones de autoridad de un gobierno mundial?

15. «Según la ardiente defensa de Mill de la libertad política, parece que considera que la libertad es un bien intrínseco y no meramente un instrumento para el bienestar humano.» ¿Está usted de acuerdo con esto? ¿Por qué?

---

* *Ese mundo feliz.*—N. del T.

16. ¿En cuál de las situaciones siguientes cree usted que estaría justificado nuestro país si decidiera una acción de represalias contra la Nación X?

a) Otra nación bombardea nuestras ciudades sin previo aviso. ¿Deberíamos tomar represalias contra la Nación X en la creencia de que se trata del agresor? (Parece probable, pero no es seguro.)

b) Un gas que ataca al sistema nervioso ha matado a toda la población de una de nuestras ciudades, pero no sabemos todavía si este desastre ocurrió accidentalmente. Hay circunstancias que indican que *puede* haber sucedido así. Sabemos que —de *no* tratarse de un accidente— el agresor ha sido la Nación X porque es la única que posee ese gas. Si no bombardeamos en represalia sus fuentes de aprovisionamiento, podrá ocurrir que paguemos con millones de bajas nuestra tardanza, en el caso de que vuelvan a lanzarse gases sobre otra de nuestras ciudades, pero, si realizamos esa acción de represalia mataremos a millones de enemigos, y quizá iniciemos con ello una guerra mundial innecesaria. ¿Qué deberemos hacer?

c) La Nación X bombardea a la Gran Bretaña. ¿Deberemos sacrificar nuestras ciudades a fin de ayudar a la Gran Bretaña? (Supongamos que esas ciudades serían ciertamente bombardeadas si ayudáramos al país amigo.)

d) La Nación X controla el grado de humedad de la atmósfera y hace que el Medio Oeste americano se convierta en un desierto. (O bien: la Nación X derrite la capa de hielo del Océano Artico, inundándose, debido a ello, todas nuestras ciudades costeras.) ¿Deberemos actuar en represalia?

e) El radar y otras fuentes descubren que se han lanzado desde la Nación X unos cohetes teledirigidos, pero no sabemos todavía si vienen hacia nuestro país o no. ¿Deberemos suponer que su destino es precisamente nuestro país y, a consecuencia dc ello, deberemos contraatacar? (Es posible que lo perdamos todo si esperamos; la baza decisiva estriba en la rapidez.)

f) La Nación X rodea a nuestro planeta de satélites con cámaras de televisión que escrutan cada milla cuadrada de nuestro territorio, haciendo así de él un blanco perfecto para cualquier agresión futura que pueda planearse. ¿Deberemos bombardearlos inmediatamente, o esperar hasta que se hayan aprovechado de su omnisciencia y puedan infligirnos un bombardeo muy preciso?

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 18

LORD ACTON, *Essays on Freedom and Power*, Chicago, Free Press, 1948 (Meridian Books).

ARISTÓTELES, *La Política* (varias ediciones).

BURKHARDT, JACOB, *Force and Freedom*, Nueva York, Pantheon Books, 1943 (Meridian Books).

CARRITT, EDGAR F., *Ethical and Political Thinking*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, parte segunda.

CARRITT, EGDAR F., *Moral and Politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1935.

DEWEY, JOHN, *The Public and Its Problems* (1927), Denver, Swallow, 1957.

EWING, ALFRED C., *The Individual, the State, and World Government*, Nueva York, Macmillan, 1947.

FIELD, GUY C., *Political Theory*, Londres, Methuen, 1955.

GREEN, THOMAS HILL, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1882), Nueva York, Longmans, Green, 1942.

HOBBES, THOMAS, *Leviathan* (varias ediciones). Especialmente, capítulos 13 al 19.

LASLETT, PETER, *Philosophy, Politics and Society*, Nueva York, Macmillan, 1956.

LOCKE, JOHN, *First and Second Treatises Concerning Civil Government* (varias ediciones).

MABBOTT, J. D., *The State and the Citizen*, Londres, Hutchinson, 1948.

MILL, JOHN STUART, *Principles of Political Economy* (varias ediciones).

MILL, JOHN STUART, *Representative Governments*, ed. por R. B. McCallum, Oxford, Blackwell, 1957. (Otras varias ediciones.)

PERRY, RALPH BARTON, *Puritanism and Democracy*, Nueva York, Vanguard Press, 1944. Especialmente, parte quinta.

PLATÓN, *La República*, traducida por Francis Macdonald Cornford, Nueva York, Oxford University Press, 1945. (Otras varias ediciones.) Especialmente, los libros primero y octavo.

PLATÓN, *Las Leyes* (varias ediciones).

RUSSELL, BERTRAND, *Authority and the Individual*, Nueva York, Simon and Schuster, 1949.

RUSSELL, BERTRAND, *Human Society in Ethics and Politics*, Nueva York, Simon and Schuster, 1954.

RUSSELL, BERTRAND, *New Hopes for a Changing World*, Nueva York, Simon and Schuster, 1952.

RUSSELL, BERTRAND, *Power*, Nueva York, Simon and Schuster, 1938.

SABINE, GEORGE H., *History of Political Theory* (1937), ed. rev., Nueva York, Holt, 1950.

SIDGWICK, HENRY, *Elements of Politics*, Nueva York, Macmillan, 1891.

19. LOS DERECHOS

Empezamos la sección anterior con la presentación del Estado considerado como instrumento que sirve los intereses mutuos de aquellos que pertenecen a él. Pero también puede darse otra explicación de la función o cometido del Estado: a saber, conside-

rándole como protector de los derechos de los individuos que viven en su seno.

Se ha dicho a menudo que todos los seres humanos tienen derechos: el derecho a la vida, a la libertad, a conseguir la felicidad, a la propiedad privada. Hasta ahora no hemos tomado en consideración ninguno de estos derechos, aunque, si es cierto que todo el mundo posee estos derechos, le incumbirá ciertamente a la ética estudiarlos.

¿Qué entendemos al decir que todos nosotros tenemos ciertos derechos? Si alguien dice: «No tienes derecho a recibir rentas de esa fuente en California, pero sí lo tienes en Nevada» es evidente que se está hablando de un derecho legal. Quiere decir que podemos claramente reivindicar ese dinero según las leyes de un Estado, pero no según las del otro. Pero cuando se habla de derechos que todo el mundo posee por igual no se alude a derechos legales, esto es, a aquellos que nos autorizan las leyes existentes a reivindicar. Las leyes de los distintos estados y naciones difieren claramente las unas de las otras; y las personas solitarias en islas desiertas no están protegidas ni obligadas por ninguna ley, y, sin embargo, se dice también que tienen derechos. Podría decirse que algunas naciones no reconocen determinados derechos humanos —que existen, sin embargo—, pero una afirmación semejante difícilmente querrá decir que esas naciones no reconozcan ciertas leyes que tienen. Por supuesto, no nos estamos refiriendo a derechos legales (si deseamos saber cuáles son nuestros derechos legales habremos de consultar con un abogado), sino a los derechos *morales* —llamados a veces derechos *naturales*—: derechos que todos los seres humanos tienen simplemente porque son seres humanos.

Un derecho es el envés, como si dijéramos, de una obligación. Si una persona tiene un derecho determinado, otra persona tiene la obligación de no interferir en su ejercicio. Si todos los hombres tienen ciertos derechos por igual, todos los hombres están obligados a no interferir en la conducta de los demás, por su ejercicio de aquellos derechos. Si yo tengo derecho a la vida, otros tendrán la obligación de no privarme de ella; y si tengo derecho a la libre expresión de mis ideas, otros tendrán la obligación de no interferir en esa expresión. Por supuesto, lo mismo puede de-

cirse de los derechos *de esas personas:* implican una obligación por parte de los demás, incluyéndome a mí mismo.

De igual modo que se divide a las obligaciones en obligaciones absolutas y obligaciones *prima facie* (pág. 438), podrá hacerse una distinción idéntica por lo que se refiere a los derechos. Cuando consideramos algunos de los derechos que se supone que son derechos naturales habremos de preguntarnos si esos derechos son incondicionales (absolutos) —esto es, si todo el mundo tiene títulos para ejercerlos en todas las condiciones— o si se trata de derechos *prima facie* —es decir, si tiene o no excepciones o cualificaciones, y si se convierten en derechos absolutos únicamente si no existe concurrencia alguna de reivindicaciones competidoras. Tomaremos también en consideración el hecho de si puede incorporarse a estos derechos —en el caso de que se acepten— dentro del marco general del utilitarismo o si hay que revisar el utilitarismo a fin de que pueda incluirlos. Hasta ahora, en nuestro examen de la ética política no hemos encontrado razón alguna para revisar el utilitarismo de la regla.

A. *El derecho a la libertad de expresión*

Consideremos, en primer lugar, con cierto detalle, el derecho a la libertad de expresión; derecho que ha sido patrocinado por un número de personas mayor que cualquier otro supuesto derecho y que ha sido objeto de menos cualificaciones y enmiendas. «Todo ser humano —afirman los partidarios de la libertad de expresión— tiene derecho a expresar opiniones libremente y sin amenaza alguna coactiva por parte de otros individuos o por parte del Estado. No tiene derecho a imponer a esos otros individuos sus opiniones porque entonces estaría interfiriendo en los derechos de *éstos;* pero tiene derecho a decir lo que le agrade siempre que no obligue a los demás a que lo escuchen o a que acepten lo que él dice».

El partidario más decidido de este derecho de la libre expresión fue John Stuart Mill en su ensayo *Sobre la libertad.* Mill afirmaba que este derecho es prácticamente ilimitado y que todo intento de suprimir la libre expresión de las opiniones debe ser condenado, en casi todas las circunstancias. No importa que esa

opinión sea la de una mayoría abrumadora o la de una pequeña minoría, e incluso la de una sola persona que se enfrenta a las demás. «Si toda la humanidad menos una persona tuviera la misma opinión —dice Mill—, y solamente una persona tuviera la opinión contraria, la humanidad no estaría justificada si obligara al silencio a esa persona, como tampoco lo estaría dicha persona si quisiera silenciar a la humanidad, en el caso de que dispusiera de poder para ello [11].

Mill afirma que, en primer término, es perfectamente posible que sea cierta la opinión que las autoridades intentan suprimir. Por supuesto, los que quieren suprimirla no creen que sea cierta, pero no son infalibles. Sin embargo, al suprimir la opinión están suponiendo que son infalibles. La Historia abunda en ejemplos de hombres que supusieron que sus propias concepciones eran infalibles y, a consecuencia de ello, suprimieron una opinión minoritaria que, pasado el tiempo, resultó ser verdadera (recuérdese el caso de Galileo).

¿Por qué verdaderamente creyeron esos hombres que estaban en el poder que sus opiniones eran verdaderas? Normalmente, las pruebas de que disponían eran muy incompletas y a menudo carecieron incluso de ellas. (En verdad, cuantas menos pruebas hay en favor de una concepción tanto más vigorosamente querrán imponerla a todo el mundo las autoridades que desean verla aceptada, y con tanto mayor ahinco perseguirán a los que disienten de ella; porque las autoridades no pueden recurrir a la razón o a la evidencia para apoyar sus condiciones y, por consiguiente, tienen que aplastar la oposición por la fuerza bruta.) Especialmente en punto a opiniones religiosas y políticas —que son, normalmente, las que se suprimen— existen siempre hombres inteligentes y capaces que podrán aducir razones en favor de una concepción opuesta. ¿Cómo podrá, por consiguiente, estar nadie seguro de su propia infalibilidad?

Además, si las autoridades no creen que la concepción opuesta sea verdadera ¿por qué tienen tantos deseos de suprimirla? ¿Por qué no permitir que se la discuta a la luz del día de modo que —si es falsa— todo el mundo pueda ver claramente esa falsedad? ¿No ocurrirá más bien que los que están en el poder tie-

---

[11] J. S. Mill, *On Liberty*, cap. 2.

nen miedo —quizá inconsciente— de que la opinión que intentan aplastar pueda estar en lo cierto y que sean sus propias concepciones las que están equivocadas? ¿No es muy probable que el miedo a esta posibilidad es lo que hace que supriman las concepciones contrarias, por no querer admitir que ellos estaban equivocados? «Ahora bien —podría objetar un crítico de Mill—, es cierto que no podemos estar *seguros* de que una opinión sea verdadera; quizá no haya nada en la vida que sea absolutamente cierto. Pero tenemos que actuar basándonos en el cálculo de probabilidades. Nadie dice que vayamos a hacer caso omiso de una llamada de auxilio porque no estamos seguros de que no pueda tratarse de una alucinación auditiva. Del mismo modo, si es abrumadoramente probable que sea falsa una concepción estaremos justificados si la suprimimos. Actuamos según nuestra mejor capacidad, y actuamos según unas pruebas que nos parecen suficientes. Llega un momento en el que, a efectos prácticos, tenemos que actuar como si *supiéramos* que nuestra concepción es verdadera; y en esas condiciones estaremos justificados al obligar a todo el mundo a que las acepte.»

Según Mill, esto no es así. Hay una diferencia muy grande entre suponer que una opinión es verdadera porque no ha sido refutada —incluso después de que se han dado todas las facilidades para atacarla— y suponer que es verdadera a fin de no *consentir* que se ataque. El primer planteamiento de suposición puede ser bastante razonable; el segundo es siempre malo. Aunque existan todas las facilidades para atacar nuestra opinión, no podremos estar seguros de que es cierta nuestra opinión, aunque supongamos que lo es hasta que se presente alguna prueba en contrario. Ahora bien, ¿cómo podremos saber que no puede decirse nada en contra de ella cuando ni siquiera permitimos que se formulen críticas?

Incluso si permitimos las críticas será difícil descubrir la verdad en los asuntos de alguna importancia. Aunque seamos tan imparciales como el que más, tan inteligentes como la persona mejor dotada, y aunque seamos conscientes e incorruptibles en la búsqueda de la verdad, seguirá resultando difícil que resplandezca la verdad. ¿Qué ocurrirá cuando las autoridades en cuestión *no* sean imparciales ni conscientes y persigan a cualquiera que se atreva a formular alguna crítica?

En el caso de cualquier persona cuyo juicio es realmente digno de confianza, ¿cómo explicar que haya llegado a serlo? Porque mantuvo abierta su inteligencia a cualquier crítica de sus opiniones y de su conducta. Porque ha sido siempre norma suya escuchar todo aquello que pueda decirse en contra de él; aprovecharse de lo que era justo y exponerse a sí mismo —y ocasionalmente a los demás— la falacia de todo lo que era falacioso. Porque ha sentido que el único medio que tiene un ser humano para acercarse al conocimiento del conjunto de un tema es escuchando lo que puedan decir sobre él personas de muy variadas opiniones y estudiar todos los modos de concebir ese tema por todos los tipos de caracteres y mentalidades. Ningún hombre sabio ha adquirido nunca sabiduría si no es recurriendo a este sistema; tampoco está en la naturaleza del intelecto humano adquirir sabiduría y buen juicio de otro modo. La firme costumbre de corregir y completar la opinión propia comparándola con la de los demás, lejos de engendrar dudas y vacilaciones al llevarlas a la práctica, es el único fundamento estable para confiar con seguridad en esa opinión... [12].

«Pero, ciertamente —continuará el crítico—, hay algunas creencias que —aunque no podamos estar absolutamente seguros de que sean falsas— son tan nocivas para la sociedad que deben ser suprimidas a fin de preservar la moral o incluso la propia civilización. Por ejemplo, es posible que yo no pueda demostrar que mi creencia religiosa es verdadera y que la de los demás es falsa, o que una creencia religiosa de cierto tipo es verdadera y la creencia antirreligiosa es falsa; y, sin embargo, puedo estar convencido de que el bienestar de la sociedad depende que se sigan enseñando esas concepciones. Por consiguiente —por razones de utilidad, ya que no por razones de verdad—, yo estaré justificado si suprimo a los que se oponen a mi convicción.»

Ya hemos discutido en otro lugar la cuestión de si las creencias religiosas son necesarias o no para la moralidad (págs. 364-375). Pero supongamos que el gobernante es consciente, y está plenamente convencido, de que las creencias religiosas son esenciales para la moralidad. Podemos suponer, incluso, que existan razones para creer que su planteamiento es verdadero. ¿No estará entonces justificado si suprime las creencias opuestas para preservar los valores morales dentro de sus dominios?

Mill afirma que no está justificado. «Los que se satisfacen de ese modo a sí mismos no se dan cuenta de que se limitan sim-

---

[12] *Ibídem.*

plemente a cambiar de sitio la presunción de infabilidad. La *utilidad de una opinión es en sí misma una cuestión opinable*: tan discutible, tan abierta a discusión y tan necesitada de discusión como la propia opinión [13]. Dicho en otras palabras: el juicio de que mi creencia religiosa es necesaria para conservar la moralidad es en sí mismo un juicio falible y tan necesitado de someterse a la libre y abierta discusión como la propia creencia.

Consideremos lo que ha sucedido a menudo en la historia humana, cuando los que estaban en el poder se sintieron tan seguros de sus creencias que suprimieron toda oposición. Se convirtieron —en la historia subsiguiente— en ejemplos destacados de hombres beatos (si bien sinceros) que detuvieron el proceso de la humanidad al defender concepciones muy dudosas: muy dudosas en lo que se refiere a su verdad y todavía más dudosas en lo que se refiere a la moralidad que representaba suprimir a todos los que se oponían a ellas. Durante varios siglos de la historia europea, cuando la Iglesia y el Estado cooperaron en sancionar el dogma religioso, se persiguió a los herejes y se ignoró prácticamente la tolerancia religiosa. Los que dudaban —aunque sólo fuese del más pequeño artículo de la fe— fueron azotados, llevados a la hoguera, descoyuntados en el potro del tormento y sometidos a todas las clases de crueles torturas que podían discurrir sus ingeniosos torturadores. Al menos oficialmente, todo esto se hizo en interés de la verdad y de la moral, y, sin embargo, su efecto fue enormemente inmoral. Independientemente de que fuesen ciertas o no las verdades que se defendían, cayó sobre ellos un estigma, a todo lo largo de la historia posterior, debido a los medios que se emplearon para defenderlas, y el camino hacia la libre investigación de la verdad quedó detenido o demorado durante cientos de años.

¿Quién sabe el daño que la supresión de opiniones —aunque se tratara de opiniones falsas— ha hecho incluso a aquellos que no fueron víctimas de la supresión? Cuando se persigue una concepción intelectual cualquiera se pone en marcha una tendencia hacia la timidez intelectual, una tendencia a no pensar totalmente las cuestiones y a no intentar defender las propias convicciones, por miedo a que las conclusiones que surjan del proceso in-

[13] *Ibidem.*

telectual discrepen de la opinión oficial, acarreando así la persecución. ¿Quién será intelectualmente tan valiente como para estar dispuesto a soportar tortura y muerte por culpa de sus ideas? Un número relativamente pequeño de personas; pero la inmensa mayoría —aunque se trate de personas honradas, inteligentes— no jugará con ese peligroso instrumento (la inteligencia) cuyo uso puede llevarles a su propia destrucción. ¿Quién podrá decir cuántas personas han mantenido en secreto ideas discrepantes, sin que lo supieran los demás hombres, y las han mantenido encerradas dentro de sí mismos, por miedo a que los persiguieran si las descubrían a alguien? Y, sin embargo, es posible que muchas de esas concepciones contrarias habrían sido verdaderas y moralmente útiles para la humanidad si se hubiera consentido que se las formulara en público; el mundo está mucho peor porque no ha tenido la oportunidad de recibirlas y de examinarlas. Las buenas ideas son lo suficientemente escasas como para que la humanidad se permita el lujo de desperdiciar la inteligencia de sus mejores hombres hasta el momento en el que las autoridades gobernantes crean que se puede permitir la libre discusión de esas ideas. La supresión de concepciones —*cualquier* tipo de concepciones— es una cosa mucho más inmoral que la voluntad de examinarlas y de estudiarlas imparcialmente, incluso si esas concepciones parecen moralmente subversivas por el momento. Además, ¿cómo podremos separar la verdad de una concepción de sus efectos morales?

...No vale decir que se puede consentir que un hereje mantenga la utilidad o inocuidad de su opinión, aunque se le prohiba defender su verdad. La verdad de una opinión forma parte de su utilidad. Si nosotros queremos saber si es deseable o no que se crea en una proposición, ¿será posible excluir la consideración de si es verdadera o no? En opinión —no de hombres malos, sino de los mejores hombres— ninguna creencia que sea contraria a la verdad puede ser realmente útil: ¿y podremos impedir que hombres semejantes defiendan ese alegato, cuando se les acusa de negar una doctrina, de cuya utilidad se les habla, pero que ellos creen que es falsa? Los que apoyan las opiniones comúnmente admitidas nunca dejan de aprovecharse de este alegato; nunca les veremos ocupándose de la cuestión de la utilidad como si pudiera abstraérsela completamente de la verdad; por el contrario, se afirma que su conocimiento o su creencia es indispensable precisamente porque la docrina que ellos defienden «es la verdad». No puede darse una discusión honrada de la cuestión de la utilidad cuando se emplea un argumento tan

vital en uno de los campos, pero no en el otro. Y, en realidad de verdad, cuando la ley o el sentimiento público no consienten que se discuta la verdad de una opinión, están siendo muy poco tolerantes de la negación de su utilidad[14].

El crítico de Mill contraataca: «Pero aquellos que disienten de las opiniones que contribuyen a mantener en pie la fábrica moral de la sociedad son hombres malos —malos, por lo menos, en tanto en cuanto ponen su propia libertad intelectual por encima del bienestar del pueblo».

También de esta acusación dice Mill que no tiene fundamento alguno. Como hemos observado ya, es *posible* que la concepción discrepante sea verdadera; si esto es así, la sociedad se aprovechará —a la larga— mucho más si se da a conocer esa concepción; en ese caso, podrá verse claramente la verdad y no existirá el peligro de que surja a pesar de todo, obligando a los que la suprimieron a reconocer que habían estado engañando al pueblo: ahora bien. incluso si la concepción es falsa, causa un mal mayor si se la suprime (creándose así un precedente que permita suprimir otras concepciones mejores) que si se consiente que vea la luz del día.

Incluso si una concepción no es verdadera ¿quién será tan sabio o tan imparcial como para poder estar honradamente *seguro* de que no es verdadera? Es posible que el que la suprime *sienta* que es infaliblemente justo; pero, al suprimir la concepción, no está presuponiendo su propia infabilidad, sino intentando ocultar esta respuesta a los demás, que pueden estar tan honradamente convencidos de su justicia como puede estarlo él de la suya. Llegar a la probabilidad —aunque sea moderada— de que una concepción es verdadera requiere una imparcialidad y una inteligencia muy poco frecuentes; e incluso en ese caso, con la mejor intención y juicio, puede resultar falsa. Consideremos, dice Mill, el caso del emperador romano Marco Aurelio.

Si alguna vez tuvo alguien —poseído por el poder— razones para creer que él mismo era el mejor y más ilustrado de todos sus contemporáneos, ese hombre fue el emperador Marco Aurelio. Monarca absoluto de todo el mundo ilustrado, mantuvo a lo largo de toda su vida no sola-

---

[14] *Ibídem.*

mente la justicia rigurosa más limpia, sino —lo que menos podía esperarse de su formación estoica— un corazón tiernísimo. Los pocos fallos que se le atribuyeron fueron debidos a su indulgencia: y sus escritos —la concepción ética más noble de la mente antigua— difieren apenas (si es que difieren) de las más características enseñanzas de Cristo. Este hombre, mejor cristiano —en todos los sentidos de la palabra menos en el dogmático— que casi todos los soberanos o reyes cristianos que han reinado desde entonces, persiguió el cristianismo. Colocado en la cúspide de todas las anteriores realizaciones de la humanidad, de una inteligencia abierta y sin mancha, y de un carácter que le llevó a incorporar a sus escritos morales el ideal de los cristianos, no supo ver que el cristianismo era un bien y no un mal para el mundo, con cuyos deberes él estaba profundamente compenetrado. El sabía que la sociedad existente estaba en un estado deplorable. Pero, a pesar de ello, procuró mantenerla unida e impedir que fuera todavía peor, apoyándose en la creencia y en la revelación de las divinidades admitidas. En tanto que gobernante de la humanidad, estimó que su deber era impedir que la sociedad se derrumbara en escombros; y no vio cómo podrían formarse —si los lazos existentes se cortaban— otros que volvieran a mantenerla unida. Era obvio que la nueva religión procurara desatar esos lazos: por consiguiente, a menos que fuera su deber adoptar esa religión, parecía que su deber consistía en destruirla. En tanto en cuanto la teología del cristianismo no le pareció verdadera o de origen divino, en tanto en cuanto esa extraña historia de un Dios crucificado no le resultaba creíble (y un sistema que se proponía fundarlo todo sobre esa base era para él tan tremendamente inverosímil que no pudo prever que se iba a tratar de ese poder renovador que resultó ser más tarde) el más amable y más bondadoso de los filósofos y los gobernantes autorizó, por un solemne sentido del deber, la persecución del cristianismo. En mi opinión, éste es uno de los hechos más trágicos de la Historia. Es amargo pensar hasta qué punto habría sido diferente el cristianismo en el mundo si se hubiera adoptado la fe cristiana, como religión del Imperio, bajo los auspicios de Marco Aurelio en lugar de los de Constantino. Pero sería igualmente injusto para con él y falso para con la verdad negar que Marco Aurelio carecía de razones para perturbar las enseñanzas anticristianas y para castigar la propagación del cristianismo. No hay ningún cristiano que crea en que el ateísmo es falso y tiende a la disolución de la sociedad con mayor firmeza que la que movía a Marco Aurelio a creer exactamente lo mismo del cristianismo; precisamente él, que de entre todos los seres que vivían entonces parecía el más capaz de apreciar ese cristianismo. A no ser que alguien —que apruebe el castigar a toda promulgación de opiniones— se crea más sabio y mejor hombre que Marco Aurelio, más profundamente documentado con la ciencia de su tiempo, más elevado en inteligencia, más serio en la busca de la verdad o más consagrado a su culto, que se abstenga de presumir de esa infabilidad conjunta —de él mismo

y de la multitud— que el gran Antonino llevó a cabo con un resultado tan desafortunado[15].

Ahora bien, el crítico de Mill puede recurrir a otra línea de ataque. «La verdad gana con las persecuciones. Ha pasado a través de las pruebas más duras y todas las verdades debían de pasar por la prueba del fuego antes que se las aceptase.»

Mill diría que esta afirmación es también errónea. La verdad debe pasar a través de las duras pruebas de un *examen abierto y sin disimulos, y de la crítica,* pero no debe pasar por la prueba de las supresiones que terminaría en que la verdad quedara enterrada durante muchos siglos o quizá para siempre. La idea de que la verdad, simplemente porque es verdad, tiene un poder intrínseco de supervivencia es un absurdo típicamente romántico. Concepciones que más tarde resultaron verdaderas han sido aplastadas con éxito muchas veces a lo largo de la historia humana, y a consecuencia de ello la humanidad ha tenido que sufrir mucho.

La afirmación de que la verdad triunfa siempre de la persecución es una de esas divertidas falsedades que los hombres repiten unos tras otros hasta convertirlas en tópicos, pero que toda la experiencia de que disponemos refuta ampliamente. La Historia abunda en casos de verdades aplastadas por las persecuciones. Si no quedaron suprimidas para siempre, por lo menos fueron sepultadas durante muchos siglos. Recordemos simplemente el campo de las persecuciones religiosas: la Reforma se manifestó por lo menos veinte veces antes de Lutero y siempre fue aplastada. Arnoldo de Brescia fue aplastado. Savonarola fue aplastado. Los albigenses fueron aplastados. Los valdenses fueron aplastados. Los lolardos fueron aplastados. Los husitas fueron aplastados. Incluso después de Lutero, allí donde persistió la persecución tuvo éxito. En España, Italia, Flandes y el Imperio austriaco el protestantismo fue extirpado; y también, según toda probabilidad, lo hubiera sido en Inglaterra de haber vivido la reina María o de haber muerto la reina Isabel. Las persecuciones siempre han tenido éxito, excepto cuando los herejes eran lo suficientemente poderosos como para no poder ser perseguidos con eficacia. Ninguna persona razonable puede poner en duda el hecho de que el cristianismo podía haber sido extirpado en el Imperio romano. Se difundió y se convirtió en la religión predominante porque las persecuciones fueron solamente ocasionales, durante sólo un breve espacio de tiempo y separadas por largos intervalos de propagandismo casi impune. Es estúpidamente

---

[15] *Ibídem.*

sentimental afirmar que la verdad —simplemente en tanto que verdad— tiene el poder intrínseco —que se niega al error— de prevalecer en contra de la prisión y del tormento. Los hombres no son más celosos de la verdad de lo que lo son a menudo del error, y una aplicación suficiente de sanciones legales e incluso sociales bastará en general para detener la propagación de una y otro. La ventaja real que tiene la verdad consiste en que, cuando una opinión es verdadera, puede extinguírsela una, dos o muchas veces, pero, a lo largo de los siglos, se encontrarán, en general, personas que vuelvan a descubrirla, hasta que alguna de estas reapariciones suceda en un tiempo en el cual se eviten las persecuciones debido a circunstancias favorables, hasta el momento en que se haya abierto camino hasta el punto de poder superar todos los intentos subsiguientes de suprimirla [16].

Los descubridores de verdades importantes han sido, por lo general, suprimidos, aplastados o matados; ¿será deseable que hombres semejantes tengan la recompensa de verse tratados como los más viles criminales? Se trata más bien de una tragedia vergonzosa por la cual —dice Mill— «la humanidad debía avergonzarse vestida de saco y cenizas». ¿Deberá consentirse que todo el que proponga una verdad, que todo gran benefactor de la humanidad, esté en pie «con una argolla al cuello, que se apretará al instante si la asamblea pública no adopta su proposición inmediatamente después de que él haya expuesto sus razones. No puede decirse que personas que defienden este modo de tratar a los benefactores concedan mucho valor al beneficio» [17].

El crítico de Mill presentará otros argumentos: «Supongamos que la creencia suprimida resulta falsa. ¿No tenían razón los que la suprimieron al hacerlo así?».

No tenían razón en lo más mínimo, según Mill. Fueron injustos, en parte, porque en el momento que suprimieron la creencia no podían *saber* si era falsa —por lo menos, no podían saberlo si no la sometían antes a una investigación constante e imparcial— ; al impedir esa investigación impedían ese conocimiento. Fueron también injustos porque las opiniones verdaderas se mantienen vivas en la mente pública, *no* porque se las dé por ciertas, sino a través de una constante confrontación con las opiniones restantes. Las verdades tienen que estar constantemente puestas

---

[16] *Ibídem.*

[17] *Ibídem.*

en tela de juicio si se quiere que permanezcan vivas. Es demasiado fácil mantener una opinión —aunque se trate de una opinión verdadera— simplemente como prejuicio hereditario y no como una convicción profunda. Pero «este no es el modo con el que un ser racional debe mantener una verdad. Esto no es conocer la verdad. La verdad defendida de ese modo no es más que una superstición, un aferrarse accidentalmente a las palabras que enuncian una verdad» [18]. Para asegurar la verdad y hacer que se sienta su impacto en la mente se requiere la falsedad; la falsedad rinde un gran servicio a la verdad. Aunque no se ponga en tela de juicio a la verdad desde el exterior, a través de la opinión de los que discrepan de ella, será necesario ponerla en tela de juicio o desafiarla desde el interior, por parte del propio creyente, que debería hacer todo lo que estuviera en su mano para colocarse a sí mismo en la actitud mental de un hombre inteligente que discrepa de su concepción.

El que solamente conoce su propio punto de vista conoce muy poco. Es posible que sus razones sean buenas y es posible que no haya nadie capaz de refutarlas. Pero si también es incapaz de refutar las razones del lado contrario; si no se interesa siquiera por saber en qué consisten, no tendrá ningún fundamento para preferir una opinión u otra. Para él la opinión más racional consistiría en suspender el juicio y, a no ser que se contente con esto, se verá dirigido por la autoridad, o adoptará —como la generalidad de la gente— aquella acción por la que siente una mayor inclinación. Ni basta tampoco con que él oiga los argumentos del adversario expuestos por sus propios maestros, y acompañado por lo que estos maestros pueden presentarle en refutación de aquéllos. Este no es el sistema de hacer justicia a los argumentos o de traerlos en contacto real con la propia mente. Tendrá que ser capaz de oir estos argumentos expuestos por personas que realmente crean en ellos, que los defiendan en serio y que hagan todo lo que puedan con ellos. Tiene que conocerlos en su forma más coherente y persuasiva; tiene que sentir toda la fuerza de la dificultad con la que tendrá que enfrentarse la verdadera concepción del tema. De otro modo, nunca podrá poseer realmente esa porción de verdad que suprime aquellas dificultades. El 99 por 100 de los hombres llamados cultivados se encuentran en esta situación; y lo mismo puede decirse de aquéllos que saben argumentar con soltura sus opiniones. Es posible que su conclusión sea cierta, pero podría perfectamente ser falsa, teniendo en cuenta lo que ellos saben; nunca se han colocado en la posición mental de aquellas personas que piensan dife-

---

[18] *Ibídem.*

rentemente ni han considerado lo que esas personas podrían decir; y, por consiguiente, no conocen, en ningún sentido adecuado de la palabra, la doctrina que ellos mismos profesan. No conocen aquellas partes de la doctrina que explican y justifican el resto de ella. Las consideraciones que demuestran que un hecho, que aparentemente contradice a otro, es conciliable con él, o bien que, entre dos razones aparentemente poderosas, hay que elegir una y no la otra. Son perfectamente extrañas a esa parte de verdad que decide el juicio de una mente completamente informada; esa parte de verdad es solamente conocida por aquéllos que se han preocupado de ambos aspectos de la cuestión de un modo igual e imparcial y se han esforzado en ver las razones de ambos en su mejor presentación. Esta disciplina es tan esencial para un entendimiento de los temas morales que, si no existieran contradictores de las verdades importantes, sería indispensable imaginárselos y equiparlos con los argumentos más poderosos que el más hábil abogado del diablo pudiera discurrir [19].

Difícilmente podrá dudarse de que Mill presenta argumentos en favor de la libre expresión de opiniones. Probablemente, hoy en día ese argumento necesita ser presentado más todavía que cuando Mill escribió su ensayo hace cien años, porque actualmente los peligros a la libertad de expresión son mucho mayores de lo que lo eran entonces.

a) Estos peligros surgen, generalmente, de los gobiernos. Normalmente, los que están en el poder desean permanecer en él y aumentar su fuerza, según ya hemos visto. Para ello les resulta más fácil suprimir todas las opiniones desfavorables para su régimen y castigar a los que son lo suficientemente audaces como para defenderlas. Con los métodos modernos de condicionamiento sicológico se pueden emplear estos procedimientos con una eficacia mucho mayor que la que haya podido existir en cualquier época anterior de la Historia.

b) Pero los peligros no provienen todos del Estado, por muy gigantescos que puedan ser dichos peligros. Incluso en el caso de un Estado que es tolerante con la opinión pública, la propia opinión pública puede producir un despotismo sobre la libre investigación tan cruel como el que pueda imponer cualquier Estado. Hace falta una inteligencia valiente y animosa para disentir de la opinión pública (mayoritaria) si ello supone que se nos nega-

---

[19] *Ibídem.*

rá la entrada en los clubs y se nos trasladará por sospechas o desconfianza de los vecinos y compañeros de trabajo, si se va a prescindir de nosotros en los ascensos y si se nos va a echar del empleo por cualquier pretexto, si todo el mundo de nuestra sociedad va a relegarnos el ostracismo y a arrojar piedras contra nuestra ventana. (Recuérdese la situación de los partidarios de la integración en el sur de los Estados Unidos.) Contra estos peligros los edictos gubernamentales constituyen una defensa ineficaz; la única solución a largo plazo es educar en la libertad y en la exposición de todos los puntos de vista. No es necesario decir que no puede conseguirse este objetivo rápidamente.

c) Incluso cuando el gobierno no interviene, los medios masivos de comunicación que existen hoy en día (y que no existían en tiempo de Mill) pueden monopolizar la opinión pública y el gusto público, impidiendo así que surjan opiniones contrarias que puedan llegar a oídos de la gente, con excepción de un pequeño número de mentes creadoras e independientes. Consideremos la atrofia intelectual que inevitablemente padecen los que escuchan de un modo excesivo los programas de televisión: se alimenta al televidente con una explicación ficticia y groseramente simplificada de la naturaleza humana y de los problemas del mundo, que divide a los seres humanos en buenos o malos sin graduaciones intermedias. Por supuesto, nadie está obligado a mirar la televisión, pero si uno lo hace, no existe alternativa ninguna al estancamiento intelectual que implica un 90 por 100 del conjunto de los programas televisivos. Los efectos sobre la inteligencia y la capacidad de discriminación del televidente son tan graduales que no resultan aparentes hasta que es demasiado tarde. O bien, consideremos el hecho de las noticias que llegan a nosotros: están controladas por un pequeño número de agencias de prensa que pueden darnos las noticias o dejar de hacerlo, según les convenga. Se ha dicho que el jefe de una de estas agencias de prensa puede hacer o romper la reputación de un hombre simplemente con dar noticias sobre él (sugiriendo afirmaciones malévolas aunque no se afirmen explícitamente), o bien absteniéndose de publicar noticias sobre él. Del mismo modo, estas agencias pueden alterar, suprimir o tergiversar las noticias que les llegan desde los cuatro puntos del globo. El gobierno no ejerce la censura, pero sí la ejercen las agencias de prensa. La

mayoría de los periódicos y de las redes de radiodifusión, aunque no sean propiedad del Estado, son tan partidistas e influenciadas como si lo fueran. Al ser propiedad de sociedades multimillonarias, son, naturalmente, parciales y dependen de los puntos de vista de la sociedad propietaria, y no dudan en suprimir noticias que favorezcan a un contradictor. Más del 90 por 100 de los periódicos americanos pertenecen a un solo partido político; y la radio y la televisión no vacilan en expulsar a los comentadores de noticias que no simpatizan con el punto de vista de la emisora.

¿Qué es lo que hace que esta situación resulte tan insidiosa para la libertad?

1) En primer lugar, el hecho de que no tenemos *otras* fuentes de información en lo que se refiere a noticias internacionales, a diferencia de las noticias que podemos tener sobre lo que hacen nuestros vecinos inmediatos. Nosotros no podemos residir en todas las capitales del mundo para observar cómo se desarrollan los acontecimientos; dependemos realmente de la prensa y de la radio, y estas fuentes de información están controladas por organizaciones fuertemente partidistas; así pues, las fuentes de noticias están envenenadas en su origen y no tenemos otras fuentes de las que podamos sacar el agua pura de la noticia.

2) En segundo lugar, el hecho de que, aunque siempre podamos difundir la disensión por nuestros propios esfuerzos —tenemos una lengua para hablar y normalmente habrá otras personas que nos escuchen—, e incluso si no estamos colocados en ninguna de las situaciones restringidas que describe Mill en su ensayo *Sobre la libertad*, ¿cómo podremos llegar a un auditorio lo suficientemente amplio como para que suponga una diferencia en una nación de tan grandes dimensiones? Estamos neutralizados, a pesar de nuestros mejores esfuerzos, porque no tenemos la enorme cantidad de capital que se requiere para comprar una emisora de radio o de televisión y para plantear abiertamente nuestros puntos de vista ante un auditorio lo suficientemente grande como para que realmente cuente. Si queremos dirigirnos a ese tipo de auditorio necesitaremos muchos millones de dólares; pero los que tienen ese capital no desean, normalmente, representar los intereses de los que no lo tienen. A la vista de todas estas dificultades resulta un poco irónico hablar del derecho a «la li-

bertad de expresión». No se trata de que interfiera el gobierno, como lo hace en algunos países, sino de que los canales de comunicación —de los cuales dependemos para oir los dos puntos de vista en cualquier discusión— están controlados por aquéllos que, por la ausencia de coerción oficial, censuran las noticias con tanta eficacia como pudiera hacerlo el propio gobierno.

¿El derecho a la libertad de expresión —tan valioso e indispensable— es ilimitado? ¿Debería permitirse expresar cualquier opinión en cualquier momento? ¿Debería permitirse una agitación encaminada a derribar un gobierno o a socavar la moral del pueblo en tiempo de guerra? ¿Debería permitirse revelar (o inventar) detalles de la vida privada del vecino a todos aquellos a quienes interesen estos detalles? ¿Debería permitirse proferir juramentos y palabras malsonantes desde el escenario de un teatro público, sin interferencia alguna? ¿Debería permitirse que se pudiera decir a los conductores de automóvil «Siga adelante, la carretera está en perfectas condiciones», haciendo así que bajen una pendiente a toda velocidad, cuando sabemos que el puente que está al final de esa pendiente ha sido arrastrado por las aguas y que ellos no tendrán tiempo de detenerse? ¿Deberíamos ser libres para aconsejar a la gente que tome estupefacientes o que cometa asesinatos? ¿Deberíamos ser libres para gritar «¡Fuego!» cuando no existe ningún incendio?

Ciertamente, a la luz de ejemplos como los que acabamos de citar, resulta que incluso el derecho a la libertad de expresión es limitado. Lo que limita nuestro derecho a la libre expresión, como todos los derechos, es que no solamente nosotros, sino también otras personas, tienen ese derecho. Ningún individuo que disfruta de ese derecho puede privar a otros individuos de ese disfrute, porque, indudablemente, esos derechos pertenecen a todos por igual. Decir en público los secretos de otra persona interferiría con el derecho que tiene esa persona a salvaguardar su vida personal de los demás, con excepción de aquellos a los cuales ella misma ha contado sus secretos. Llevar a la muerte a los conductores de automóviles ciertamente parece comprometer el derecho que todos tienen a la vida. (Podría decirse: «Pero ellos no tienen por qué seguir nuestro consejo», y, evidentemente, esto es así, pero —en el contexto particular descrito—, ¿no tienen ellos derecho a suponer que «la información» que les damos es

verdadera?) Gritar fuego en el teatro cuando no existe un incendio compromete ese mismo derecho, porque mucha gente puede morir en el pánico que ese grito pueda originar; de hecho, podría ponerse en duda que una persona pueda gritar «¡Fuego!» (incluso cuando exista realmente un fuego) en lugar de informar de ello a las autoridades para que tomen las medidas que tienen previstas en ocasiones semejantes. Verdaderamente, parece que el criterio utilitario basta para ocuparse de la pregunta de cuándo se tiene y cuándo no se tiene derecho a expresarse libremente. Decir de una persona que tiene derecho (nombre sustantivo), * en la mayoría de las circunstancias, para expresar lo que piensa sería entonces equivalente a decir que, en la mayoría de las circunstancias, es justo (adjetivo) * que una persona proceda así y que hay muy pocas circunstancias en las cuales sería injusto que otra le impidiera hacerlo. Por supuesto, esta posición es la que adopta Mill; y su ensayo *Sobre la libertad* proporciona un análisis detallado de por qué es injusto, en la mayoría de las circunstancias, que la gente impida hablar a otras personas.

Sin embargo, la amplitud del derecho a la libertad de expresión sigue sin estar clara. Normalmente, significa el derecho de cada individuo a decir lo que quiera a cualquier persona que quiera escucharle. Evidentemente, no incluye el derecho a obligar a la gente a que le escuche en contra de su libertad. ¿Este derecho a la libre expresión incluye también el derecho a hacer publicidad de una opinión en los diarios y revistas —a título gratuito o a expensas de la persona que puede permitirse ese gasto—? Existen ocasiones en las que el derecho a afirmar algo ante los demás a través de palabras es prácticamente inútil: por ejemplo, cuando los demás no vayan a escuchar o cuando nadie está cerca, o cuando las pocas personas que van a escuchar sean un número infinitesimal comparado con los millones que leerán lo contrario en los periódicos. Supongamos que la oposición dispone de un canal, como, por ejemplo, la radio y la prensa, para publicar sus concepciones; canal que nosotros —que no podemos publicar nuestras concepciones en los periódicos por que no estarán

* Derecho —*right*— como sustantivo y justo —*right*— como adjetivo. (N. del T.)

dispuestos a imprimir nuestra propia versión del asunto— no tenemos. ¿A qué equivaldrá entonces nuestro derecho a la libertad de expresión? ¿O bien tendremos un derecho a disponer de un tiempo igual en una emisora? ¿Tienen *todas* las fracciones que se oponen las unas a las otras, aunque se cuenten por docenas, derecho a disponer de un tiempo igual?

Actualmente se pone en duda el principio mismo de la libertad de expresión, especialmente la libertad de expresión para aquellos que propugnan ideas o sistemas políticos que —si triunfaran— supondrían la supresión de estos derechos (por lo menos, en tanto que derechos legales). ¿Debería ser libre la gente de hacer propaganda en favor de un Estado que suprimiría el derecho de todo el mundo a hacer propaganda de cualquier causa? Muchas personas contestarán negativamente, porque, si se da por supuesto este derecho, estaremos preparando el funeral para la mayoría de los demás derechos (incluyendo el derecho de estas mismas personas a hablar libremente en una fecha posterior.) Pero otros contestarán afirmativamente, por lo menos siempre que sea poco probable que esos agitadores vayan a triunfar en sus designios: podría argüirse que es mejor permitir que un agitador exprese sus opiniones, lo cual al mismo tiempo proporciona una demostración viva de la libertad que disfrutamos. Así, por ejemplo, cuando Londres estaba siendo bombardeado a principios de 1940, la policía no contuvo a aquellos agitadores de Hyde Park que gritaban: «¡Muera Inglaterra!» «¡Muera el Imperio!». La policía se metía solamente con aquellos que intentaban meterse con la libertad de la gente para decir cosas semejantes. No hay muchas naciones modernas capaces de llevar tan lejos la libertad de expresión. Sin embargo, no cabe la menor duda de que, si esos agitadores hubieran llegado a ser algo más que una minoría, se les habría contenido a la fuerza. Si no se les hubiera contenido, los derechos a la vida y a la libertad de expresión de toda la nación se habrían visto en peligro, y, por consiguiente, la presencia de estos agitadores contenía «un peligro claro y presente». Ahora bien, un «peligro claro y presente» resulta demasiado vago. En cuanto se dé esta justificación, todo dictador que desea aplastar la oposición recurrirá a ella rápidamente.

De todas estas consideraciones se desprende claramente el siguiente punto: el derecho a la libertad de expresión —si bien

no es absoluto— se acerca mucho más a esta condición de ser absoluto que otros derechos que suponen algo más que una actividad verbal. Si decimos a todo el mundo que hay que cambiar el gobierno, la gente seguirá siendo libre de discrepar con nosotros, esto es, realmente no interferimos en sus vidas: ni siquiera tienen por qué escucharnos. Pero si completamos nuestras ideas con la colocación de bombas para obligar a dimitir a ciertos miembros del gobierno, estaremos interfiriendo con los derechos que tienen otras personas, al poner en peligro su seguridad y su propia vida. Si creemos que debemos lanzar una guerra preventiva contra una nación extranjera, la gente podrá discutir sobre esto con nosotros; pero si empezamos a matar extranjeros en nuestro país, estamos interfiriendo con el derecho a la vida que tienen las víctimas —e incidentalmente estamos haciendo lo mismo que hacen esos dirigentes extranjeros a los que odiamos—. (Situación límite: ¿Debemos ser libres de repartir octavillas que denuncien a personas forasteras si sabemos que el contenido de esas octavillas es falso o si no nos hemos preocupado de investigar la verdad?)

B. *Otros derechos*

Hemos examinado con algún detalle el derecho a la libertad de expresión. Vamos a considerar más brevemente otros supuestos derechos de los hombres. Veremos que también son *prima facie* y no absolutos, pero que algunos de ellos son más limitados que otros.

1. *El derecho a la vida.* Se dice a menudo que este derecho es el más básico de todos porque los otros derechos dependen de él: no podemos disfrutarlo si hemos muerto.

Pero surge en seguida un problema: si todos tenemos este derecho, ¿qué ocurre en el caso del asesino condenado a muerte en la silla eléctrica? Si decimos que sigue teniendo derecho a la vida, este derecho a la vida no parece una gran cosa, puesto que vamos a arrebatársela inmediatamente. («Tienes derecho a la vida»: sería muy irónico recordárselo al condenado a muerte precisamente cuando le llevan al lugar de la ejecución). Por supuesto, muchos afirmarían que el asesino ha perdido su propio derecho a

la vida al suprimir a otra persona humana. Los que se oponen a la pena capital dirán que no ha perdido su derecho a la vida, sino únicamente su derecho a andar libremente entre los demás hombres. Ahora bien, si un asesino pierde su derecho a la vida, el derecho a la vida no es absoluto: existen circunstancias en las cuales ya no se aplica. En cualquier caso, el derecho de alguien a la vida no incluye el derecho de matar a otras personas privándolas así de *su* derecho a la vida; porque se supone que estos derechos son universales en toda su extensión, aunque no sean absolutos (sin excepciones) en sus condiciones.

Si uno cree que el derecho a la vida es absoluto, existe una situación todavía más embrollada (aunque sea muy corriente): ¿qué ocurre con el derecho que tiene el Estado a colocar a sus soldados —y, en la guerra moderna, también a las personas civiles— en una situación en la cual existe una gran probabilidad de que vayan a perder sus vidas? ¿Qué diríamos si unos cuantos miembros de un ejército que están defendiendo un desfiladero contra el enemigo, a fin de cubrir la retirada de sus camaradas, exclamaran: «Tenemos derecho a la vida»?

Podría afirmarse, por supuesto, que el Estado no tiene ningún derecho a suprimir las vidas de esos soldados porque no han cometido ningún crimen. Hemos supuesto que el Estado no tiene ningún derecho en una guerra agresiva; pero, ¿y en una guerra defensiva, cuando el enemigo está invadiendo nuestro país? Podría decirse entonces que otros se han inmiscuido en nuestro derecho a la vida y que, por consiguiente, tenemos derecho a arrebatarles su derecho. Pero —dando por supuesto que ellos han perdido su derecho a la vida (no los soldados, sino sus dirigentes)—, ¿qué ocurre con nuestros propios derechos si somos parte de esos soldados que están a la defensiva? Ciertamente, la persona que reivindica el derecho a la vida se encuentra aquí en una situación difícil. Si no combatimos, los invasores ocuparán nuestra nación; y ¿qué ocurriría entonces con nuestro derecho a la vida? ¿Qué objeto tiene decir que seguimos teniendo derecho a la vida si estamos a punto de morir? ¿En estas circunstancias, declarar un derecho semejante no será simplemente proferir unas palabras vacías de sentido?

Ante estas cuestiones nos podemos sentir tentados de exclamar: «¡Basta ya de toda esta charla sobre derechos!... Hable-

mos solamente de utilidad! : con esto basta. Cuando tenga utilidad declarar una guerra —lo cual ocurrirá raras veces— habrá que hacerlo; por ejemplo, en la batalla de Inglaterra contra la Alemania nazi. Cuando se dé una guerra semejante habrá que sacrificar vidas; pero, ¡no nos enredemos en mitologías hablando de derechos!».

Sin embargo, una conclusión semejante sería muy prematura; porque habrá muchos que seguirán queriendo afirmar que la gente tiene derecho a la vida y a la libertad de expresión y a otras cosas, incluso *por encima* de cualquier consideración de utilidad. Por ejemplo: Supongamos que se matara a un hombre, viejo y sin esperanzas de una vida más larga, si con ello se consiguiera una vida más fácil para cien hombres en los próximos diez años. Aunque hubiera una gran utilidad en esa transacción, los partidarios de los derechos absolutos afirmarían que era injusto; porque sería interferir en el derecho sagrado —aunque no sea absoluto— a la vida. El hombre tiene ese derecho, según esos partidarios, porque él no ha interferido en el derecho a la vida de otras personas (con lo cual solventamos el ejemplo del asesino), ni ha habido otros (como en el ejemplo del invasor) que hayan intentado arrebatarle su derecho, obligándole con ello a arriesgar el suyo combatiéndolos. Así pues, incluso si no tiene una utilidad máxima conservar la vida de ese hombre, habrá que preservarla. Arrebatársela supondría violar su derecho a la vida.

Sin embargo, los que se oponen a los derechos absolutos seguirían afirmando que hablar del «derecho a la vida» es una redundancia, y que, probablemente, el ejemplo de este hombre al cual se quiere sacrificar está ya comprendido, si no por el utilitarismo del acto, sí por el utilitarismo de la regla (cfr. las páginas 452-491).

Los cálculos utilitarios nos han familiarizado ya con las dificultades que supone comparar un valor con otro. Es particularmente difícil sopesar o calibrar el valor de una ganancia con la pérdida de una vida humana que hace posible esa ganancia. Algunos filósofos, Kant entre ellos, han dicho que una vida humana individual no solamente es una cosa de gran valor, sino de valor *infinito*, y que para conservar una vida humana valdría la pena no ya arriesgar el derrumbamiento de la civilización (por-

que esto supondría la pérdida de muchas vidas), sino sacrificar, para toda la humanidad, alguna cosa conveniente o alguna fuente de felicidad que *no* supusiera una pérdida de vida humana.

¿Qué diría el utilitario de la regla de esta afirmación? Insistiría, ciertamente, en el gran valor de la vida humana; si alguien muere ya no puede disfrutar de ningún bien intrínseco, y su muerte causará, probablemente, dolor a otras personas e inseguridad a la sociedad. Pero, sin embargo, sería demasiado audaz afirmar que toda vida humana tiene un valor infinito, y no simplemente valor. Recordemos los pilotos de prueba que arriesgan sus vidas diariamente a fin de probar y de perfeccionar el material aéreo. El resultado de sus esfuerzos nos permite, a cada uno de nosotros, alcanzar nuestro probable destino más rápidamente que hasta ahora, aunque no vayamos a emplear nuestro tiempo de un modo más juicioso, una vez que lleguemos al punto de destino. ¿Vale la pena el riesgo de esos hombres? Por un lado, está la emoción y la inquietud y el sufrimiento de la mujer y de la familia: emociones probablemente más penosas que las propias preocupaciones del piloto, que eligió esa profesión y que muy a meundo quizá disfrute simplemente con el riesgo y con el elevado sueldo que no podría ganar en ningún otro trabajo. Por otra parte, está la comodidad añadida. Esta comodidad no es ni siquiera un bien moral; y, sin embargo, la mayoría de las gentes afirmará, probablemente, que los vuelos de prueba —incluyendo las probables pérdidas de vidas— *valen la pena*. Quizá intentaran justificarse a sí mismos diciendo que —debido a la rapidez del tráfico aéreo— se pueden transportar por avión médicos o equipos de vacuna que lleguen a tiempo de salvar enfermos que viven a cientos de kilómetros de distancia, y que, de este modo, la empresa sacrifica algunas vidas a fin de salvar otras muchas. Ahora bien, supongamos que los aviones no se emplearan nunca para este propósito, ¿qué pasaría entonces? ¿No hay *ninguna* comodidad o placer que equilibre la balanza frente a una *pequeña* pérdida de vidas —especialmente cuando estas pérdidas son parte de los riesgos calculados en una profesión y es estrictamente voluntario ingresar en ella—?

¿Pesa tanto en la escala de valores la vida —aunque sólo sea *una* vida— como para que no exista ninguna cantidad de valor

que pueda equilibrar la balanza? Todos los años mueren en accidentes de automóvil miles de personas y esos accidentes no ocurrirían si no se hubiesen inventado nunca los automóviles o si no se les hubiera empleado nunca. Ahora bien, si no hubiera automóviles ¿estarían mejor las cosas? La mayoría dirá, probablemente, que por la enorme comodidad y facilidad de transporte vale la pena pagar ese precio. ¿Es errónea esa afirmación? ¿Sería justo que todos los americanos dejasen el coche en casa —aunque sólo fuese *un* día concreto, por mucho que lo necesitaran para ir al trabajo— si, gracias a ello, pudiera evitarse una receta médica incorrecta que puede causar el envenenamiento de un niño americano? ¿Estaremos dispuestos a prescindir de los teléfonos en todo el mundo, perjudicando así a miles de personas y debilitando la marcha de los negocios y de la industria, si con esta restricción se consiguiera salvar la vida a una persona desconocida (que no tiene, digamos, valor para la sociedad) de nuestro país? ¿Prescindiríamos por un solo día de los teléfonos para salvar esta vida? ¿Estaríamos justificados al salvar a una vida humana que perecería de otro modo si, a fin de conseguir esto, fuera preciso que todos los americanos renunciaran a sus vacaciones del Thanksgiving Day? *. Para muchas personas este día representa la gran probabilidad de descansar después de una temporada abrumadora de trabajo, y de salir de la ciudad y ver a los padres. ¿Habría que renunciar a este día a escala nacional a fin de evitar una muerte indolora? O bien, supongamos que pudiéramos salvar las vidas de miles de soldados con un chaleco protector para el cuerpo hecho con un nuevo metal impenetrable que inmunizaría a los soldados de las balas, de las llamas y de la radiactividad; pero ese chaleco protector supondría un coste de diez millones de dólares por soldado. (El ejército no lo adoptaría nunca, esto es indudable; las vidas son mucho más baratas que los materiales). ¿Estaríamos justificados si asumiéramos la tremenda carga fiscal requerida durante años para salvar a esos soldados? Si Kant tiene razón, tendríamos que soportar esas contribuciones ruinosas a escala nacional para salvar la vida de un solo soldado.

Los que tienen convicciones utilitarias afirmarán —si bien a regañadientes— que *vale la pena* sacrificar vidas en ciertas cau-

* Día de Acción de Gracias.—*N. del T.*

sas valiosas, e incluso para obtener determinadas cosas ordinarias en el caso de que estén lo bastante difundidas. Incluso aunque consideremos la pérdida de bien intrínseco futuro producido por la muerte repentina de una persona y el dolor y la pérdida que se causa con ello a otras personas, además de la pérdida de los frutos y de los trabajos subsiguientes de esa persona para la humanidad, existen ocasiones en las que las ganancias siguen compensando el precio que hay que pagar. Así pues, vemos una vez más que el derecho a la vida no es ilimitado. Pero habrá que tener muy presente —y ya insistimos en ello al discutir el utilitarismo de la regla— que existe una gran diferencia entre dar voluntariamente la vida (o ingresar en una profesión que implica grandes riesgos) y arrebatar a la fuerza una vida. Esto último solamente está justificado en las circunstancias más extremas (páginas 478-479).

2. *El derecho a un mínimo nivel de vida.* Es un sentimiento muy difundido en este siglo —más todavía que en épocas anteriores— el de que todos los seres humanos —independientemente de su edad o de su incapacidad para buscar trabajo— deberán recibir, probablemente del Estado, unos ingresos que les permitan subsistir sin caer en un régimen alimenticio ínfimo. ¿Cuál es este mínimo? No resulta claro: ¿Habrá que incluir en él un coche para todo el mundo, una bicicleta, unas muletas para los inválidos, o ginebra para aquellos que la prefieran al agua? Probablemente, este mínimo variará: en un país pobre no puede darse tanto como en un país rico. Podría decirse que la gente *tiene derecho* a la misma cantidad aunque viva en un país pobre; pero sería inútil insistir en un derecho a algo que la nación no puede proporcionar. Sin embargo, la opinión pública afirma, por regla general, que todo el mundo tiene un derecho natural no simplemente a la vida, sino a la vida en un estado de incomodidad física no demasiado grande; solamente ese estado se adapta a su dignidad como ser humano. Este derecho ha de ajustarse por igual a todos los seres humanos: aunque no puedan trabajar debido a limitaciones físicas o mentales, o no puedan encontrar trabajo después de intentarlo repetidas veces, e incluso (aunque algunas personas objetarían a esta última condición) si no están *dispuestos* a trabajar en modo alguno. Si no están dispuestos a trabajar de un modo patológico, es posible que no hubiera que obligar-

los, a no ser que consintieran en someterse a una terapéutica siquiátrica que les curara de esa actitud; pero incluso si el tratamiento no fuera operante, no se podría permitir que la persona en cuestión muriera de hambre. Incluso el hombre que dice «Yo puedo trabajar, pero ¿por qué iba a hacerlo?» merece vivir, y vivir de un modo superior al que supondría habitar una cueva con un mendrugo de pan al día o mendigando y viviendo bajo los puentes. Puede ser que no suponga mucha utilidad la ayuda a este tipo de personas —por lo menos, no mucha utilidad económica—; la existencia de una persona semejante no añade nada al trabajo del mundo y supone solamente un trabajo adicional para aquellos que tienen que mantenerlos. Pero se ha argüido, no obstante, que tienen un derecho, el derecho que todos los seres humanos —trabajadores o indigentes— poseen. Casi nadie se atrevería a afirmar que ese hombre tiene derecho a aspirar a un modo de vida *igual* al de aquellos que trabajan voluntariamente; pero tampoco serán iguales los niveles de vida de las demás personas, porque sus habilidades, capacidades y energías son diferentes. Estudiaremos las razones que justifican la desigualdad en el próximo capítulo. Por ahora nos limitamos a afirmar que todos los seres humanos no sólo tienen derecho a la vida, sino a un nivel de vida mínimo, por mucha desigualdad que pueda o deba haber por encima de este nivel mínimo. No tendría mucho sentido decir que tienen derecho a la vida y dejar que se murieran de hambre.

3. *Derechos económicos.* ¿No tenemos el derecho a hacer lo que queramos con nuestro dinero y nuestros bienes materiales? ¿No tendrán los patronos derecho a contratar a aquellos que les gusten más, y a despedir a quienes no les convengan? ¿Acaso no se trata de su dinero? ¿Por qué no van a poder gastarlo como les parezca?

Han cambiado mucho las modas sobre los derechos. Hace muchos años se consideraba apenas que el derecho a un nivel de vida mínimo fuera realmente un derecho; la opinión pública pensaba que era lícito permitir que se murieran de hambre en las calles las gentes que no podían trabajar. El razonamiento consistía en afirmar que, como esas personas no añaden nada al producto del mundo, no deberían coger nada de ese producto. Esta concepción refleja una especie de «simetría moral» similar

al juicio: «El arrebató una vida humana y, por consiguiente, hay que arrebatarle a él su vida». (Hoy en día, la mayoría de las gentes sienten u opinan muy diferentemente sobre este punto.) Pero todavía no hace muchos años también había muchos que creían que aquellos que controlan el dinero tienen un derecho ilimitado de usar de él como les plazca, incluyendo en ese derecho el poder de vida o muerte sobre sus esclavos o sus trabajadores. Sin embargo, actualmente ya no está esta concepción tan extendida en el mundo occidental. ¿Por qué esa diferencia? ¿Por qué hay mucha gente que cree que el Estado *no debe* interferir en la libertad de expresión encarcelando a los propagandistas políticos, y cree, sin embargo, que *debería* interferir en los sistemas comerciales rapaces que originan una miseria muy difundida en forma de paro periódico, despido de trabajadores sin ninguna garantía, y un nivel de salarios inferior al mínimo vital? Seguramente, la diferencia está en que, cuando una persona hace propaganda política, o de otro tipo, no está realmente *interfiriendo* en los derechos de los demás —a no ser que grite sus palabras en zonas superpobladas de modo que la gente no pueda dormir, en cuyo caso se le encarcelaría por escándalo público y no por las cosas que dice en su propaganda—. Nosotros no tenemos por qué escuchar la propaganda, y si la escuchamos no tenemos por qué creer en ella; esto depende de nosotros. Pero si un patrono mata de hambre a sus trabajadores está interfiriendo positivamente en sus vidas, les está imponiendo condiciones de vida que hacen imposible que vivan como seres humanos y que ejerzan sus demás derechos. Un sistema económico sin salvaguardias impone penalidades terribles a aquellos que no trabajan, aunque el hecho de que no trabajen no sea debido a la pereza. Es posible que alguien objetara: «Pero si el Estado controla la industria, ¿no está interfiriendo también en los derechos de los patronos?». Sí, en esto precisamente estriba el problema. No solamente pierden mucho los patronos con el control estatal (incluyendo el incentivo de aumentar la producción, que, a su vez, contribuiría a crear más riquezas y a aliviar las condiciones mismas de que estamos tratando), sino que el control estatal tiene innumerables inconvenientes: burocracia, ineficiencia, favores especiales a los amigos o a los parientes o a cambio de sobornos, injusticia ilimitada debido al control centralizado y a los conocimientos de los datos de

la situación local concreta y quizá —y esto sería lo más grave— el hecho de que los burócratas del gobierno, que no producen nada, puedan controlar las actividades de aquellos que producen [20].

Podría argüirse que, si se deja libertad a los empresarios para producir —sin ningún impedimento ni restricciones gubernamentales— aumentarán la productividad incrementándose así la riqueza nacional y el empleo, y —a través de la competencia entre los obreros capacitados— se aumentarán también los salarios. Las condiciones mejorarán, no porque los patronos vayan a pagar más voluntariamente a sus obreros, sino porque, si un patrono les da salarios mínimos para subsistir, otro patrono encontrará que vale la pena ofrecerles más, y ellos se irán de su primer empleo, a no ser que el primer patrono eleve los salarios hasta el nivel del otro. Sin embargo, este problema hay que dejárselo a los economistas. Lo único que cuenta —en lo que se refiere a los derechos humanos— es saber hasta *qué punto* las actividades de los patronos (o de cualquier otro grupo de seres humanos) interfieren en los derechos de otros seres humanos, hasta qué punto hay que coartar su ejercicio de tales derechos en tanto en cuanto esos derechos son posesión común de todos los seres humanos por igual.

El derecho a la propiedad privada es un tipo, o clase especial, de derecho económico: concretamente, es el derecho a poseer cosas (que no son necesariamente bienes inmuebles) de las cuales podemos disponer como gustemos. Se piensa, a veces, que todo el mundo tiene por igual ese derecho a la propiedad privada. Ahora bien, ¿se tiene ese derecho independientemente de que se trabaje para merecerlo? ¿A cuántas propiedades privadas se tiene derecho? ¿A un lápiz y a un papel con el cual escribir cartas de agradecimiento a los jefes de Estado? ¿A cuarenta acres y a una casa de estilo colonial? Si no se especifica más, este supuesto derecho tendrá muy poco contenido. Indudablemente, es una buena idea —desde el punto de vista de la utilidad— proponer que todo el mundo tenga algo a lo cual pueda llamar verdaderamente suyo: normalmente, la gente se ocupa mejor de lo que le pertenece que de lo que no le pertenece (incluyendo en esto último lo que

---

[20] Cfr. RICHARD VON MISES, *Bureaucracy* y *Omnipotent Government* (Editados ambos por Yale University Press, New Haven, 1944).

pertenece al Estado). Ahora bien, si todos los hombres tienen derecho a la propiedad privada, ¿quién es el que ha de conferírselo? ¿Y cuáles son sus límites? Si todo el mundo tiene derecho a cincuenta acres de tierra cultivable no habrá tierras suficientes en el mundo para todos. Surgen también otras preguntas: ¿Se debería permitir a los que son bastante afortunados como para heredar propiedad privada que conserven esta propiedad, aunque ellos mismos no la hayan ganado? ¿Tendrá derecho el descubridor de una isla del Pacífico a guardar para sí mismo o para su país toda la isla —aunque resulte que esa isla es grande— simplemente porque la descubrió él y no otros exploradores que no tuvieron esa suerte? O bien, puede ser que nadie tenga derecho a ninguna de estas cosas; quizá el único derecho que se puede reivindicar es el de la libertad de trabajar —(¿En lo que nos gusta? ¿En cualquier cosa?)— a fin de poder adquirir propiedad privada si nos sentimos inclinados a hacerlo.

La mayoría de lo que se dice sobre el derecho a la propiedad privada es extremadamente vago, y, sin embargo, está extremadamente difundido; porque aquellos que no tienen propiedad privada normalmente desean tenerla, y los que la tienen desean conservarla. Sin embargo, el derecho a la propiedad privada no es, probablemente, uno de esos derechos sobre los que habría que insistir por encima de su valor utilitario: parece que la justificación principal de la propiedad privada (incluyendo la posesión de todos los tipos de bienes) es esa justificación utilitaria que afirma que la gente tiene más interés en trabajar por algo que es suyo que trabajar para otra persona o para el estado —dicho en otras palabras: la propiedad privada crea un incentivo para el trabajo, que es altamente deseable desde el punto de vista utilitario y que constituye, sin duda, su justificación principal.

4. *Los derechos legales.* Existen también ciertos derechos ante la ley que —así lo afirma la sociedad occidental— todo el mundo posee en tanto que derechos naturales; el derecho a un juicio honrado ante los tribunales *(habeas corpus)*; el derecho de votar al candidato que uno desee, en votación secreta; el derecho a ser protegido contra ciertos peligros (no contra los insultos, sino contra el robo, el hurto y quizá la calumnia). En estos derechos se incluyen todos los derechos que son permitidos por la ley fren-

te a cualquier intromisión en nuestros demás derechos por parte de otras personas.

Se considera, generalmente, que todo el mundo tiene esos derechos —como derechos naturales, no como derechos legales, porque, por supuesto, no todos los Estados los proporcionan— sea uno rico o pobre, blanco o negro, humilde o poderoso, ahorrativo o pródigo. La protección de estos derechos es la tarea principal del Estado. Toda supresión de estos derechos —aunque sea temporalmente— implica un peligro para la libertad y la seguridad de la gente, porque la vida civilizada es imposible sin ellos; por tanto, solamente es lícito suspender estos derechos en condiciones de peligro extremo, por ejemplo, una invasión inminente o un terremoto, en cuyo caso se decreta el estado de guerra. Cuando el peligro es menos riguroso que en esos casos, será, probablemente, menor el peligro de que se suspendan esos derechos. Al igual que los demás, estos derechos son *prima facie*, puesto que puede ocurrir que condiciones extremas exijan su suspensión temporal; pero se acercan extraordinariamente al concepto del derecho absoluto o incondicional. Como estos derechos legales tienen un valor utilitario tan grande, y como suspenderlos causa un perjuicio enorme a la vida y a la seguridad, sería difícil imaginar casos en los cuales *no* tenga un valor utilitario conservarlos.

Se piensa a veces que todo lo que estamos diciendo sobre el derecho humano tiene ya adecuada cabida en aquel principio, enunciado por Kant, de que todos nosotros deberíamos «tratar a todos los seres humanos como fin y no solamente como medio». Pero el principio de Kant no especifica a qué derechos se refiere. El principio, si quiere reportar alguna utilidad, requiere una interpretación. *Parece*, a primera vista, que la mayoría de nuestras interacciones con otros seres humanos en una sociedad civilizada consiste en emplearlos como medio para satisfacer los objetivos que tenemos en cada momento. Cuando un tendero vende a un cliente está empleando al cliente como medio —como medio de alcanzar un provecho él mismo—; y el cliente está empleando al tendero como medio —como medio de conseguir el artículo que desea—; ninguno de los dos está particularmente interesado en el otro en tanto que persona. ¿Viola esta situación el principio de Kant? En caso afirmativo, resultaría que casi todos los actos realizados en nuestra sociedad comercial lo violan.

Probablemente hay que interpretar el principio de modo que signifique que no debemos emplear a los demás *meramente* como medio. Esta cláusula prohibiría, por ejemplo, la esclavitud, en la que un grupo de personas son utilizadas estrictamente como medio para las ganancias de otras. Ahora bien, ¿en qué se diferencia exactamente esta formulación de una situación en la cual un patrono paga a sus asalariados lo menos posible sin preocuparse por su bienestar, sino que está únicamente interesado en darles lo estrictamente suficiente para que sigan trabajando para él? ¿No los está usando únicamente como medio para obtener un beneficio personal? (Muchos esclavos viven mucho mejor que algunos trabajadores asalariados.) Ahora bien, si esta situación vulnera también el principio de Kant, ¿qué decir del patrono que, debido a las amenzas de los sindicatos, contrata únicamente a obreros sindicados y por ello los paga más, abonándoles, sin embargo, lo mínimo posible en esas circunstancias? ¿No se está valiendo él de los trabajadores únicamente para obtener un beneficio personal, al igual que el amo o el propietario de esclavos: puesto que el hecho de pagarles más que a los esclavos no es debido a ningún mérito suyo? ¿No siguen acaso este sistema todos los patronos, especialmente en las grandes fábricas en la que el patrono no conoce personalmente a los obreros? Pagar a los trabajadores el mínimo posible es casi un principio básico de la práctica industrial —y también lo es el entregar a los patronos el mínimo trabajo posible en relación con el salario que se recibe—. Es difícil apreciar en dónde habría que trazar la frontera en relación con este principio. Todas las partes en cuestión usan aparentemente a los demás simplemente como medios. ¿Podría Kant condenarlos a todos ellos?

Quizá la interpretación correcta del principio de Kant sea que nadie debe recurrir a la fuerza para hacer que otros seres humanos actúen en contra de su voluntad. Según esta interpretación, podría decirse mucho más en favor del principio. Evidentemente, prohibiría la esclavitud, porque a un esclavo se le obliga a trabajar y no es libre de marcharse a otro lugar. El trabajador asalariado tiene siempre la libertad de despedirse y de ponerse a trabajar para otra persona. Sin embargo, en la práctica esta distinción no equivale a gran cosa, porque, ¿en qué sentido eran libres los trabajadores en el siglo XVIII de irse a otra parte si es-

taban medio muertos de hambre y eran incapaces de viajar ni siquiera a la ciudad más cercana, y no tenían ninguna garantía de que las condiciones iban a ser mejores allí?

En esta situación su «libertad de trabajar en otro sitio» equivale más o menos a la afirmación (según la célebre observación de Anatole France) de que los ricos tienen la misma libertad que los pobres de dormir bajo un puente.

Sin embargo, el propósito del principio de Kant es bastante claro: consiste en proteger la dignidad de los seres humanos para que no se les emplee como ganado o como objetos inanimados mientras rinden un servicio, arrojándoseles luego. Ahora bien, si esto es lo que se propone el principio, lo que afirma tan vagamente quedaría mucho mejor y más específicamente formulado (incluyendo, sin embargo, todo lo que los partidarios del principio desean preservar) si se hablara de los derechos humanos como lo hemos estado haciendo en las últimas páginas. Es indudable que hablar de derechos humanos es bastante vago.

No intentaremos discutir la cuestión práctica o «mecánica» de cómo y por qué han de ser aplicados y sancionados estos diversos derechos. La mayoría de ellos son lo suficientemente importantes —y lo bastante quebrantables con facilidad— como para requerir la garantía del Estado; y la principal función de éste —como se ha afirmado frecuentemente— es la de proteger los derechos del pueblo. Algunos derechos —como el derecho a una vida privada en ciertos aspectos— quedarían mejor defendidos por la opinión pública, o por la costumbre, que por el Estado. Y, sin embargo, cuando hay alguien que ataca esas costumbres y viola esos derechos es el Estado quien tiene que intervenir para protegerlos —si es que hay que protegerlos—. Sin embargo, vale la pena observar que algunos derechos no pueden, actualmente, ser sancionados por el Estado. El derecho a la vida no es un derecho que las naciones puedan garantizar mientras exista un nacionalismo rampante en el mundo. En este sentido, el Estado ha sobrevivido a su utilidad. El nacionalismo persistente puede perfectamente poner fin a todas nuestras vidas y convertir en algo inútil cualquier apreciación sobre el derecho a la vida, al enterrar ese derecho, junto con los demás, en el olvido radiactivo.

C. *La legislación paternal*

Existe, sin embargo, otro aspecto por lo que se refiere a esta cuestión de los derechos. El Estado intenta garantizar los derechos de los individuos y de las organizaciones contra cualquier intromisión por parte de otros individuos y organizaciones (incluyendo al propio Estado, en los casos en los que los individuos demandan oficialmente al gobierno.) Ahora bien, ¿será también función del estado proteger a los individuos contra *sí mismos?* ¿Habrá que promulgar leyes en beneficio de los individuos incluso si éstos no desean tales beneficios y cuando no interfieren en los derechos de los demás? ¿Debería haber leyes que controlen el consumo de alcohol en la hipótesis de que el pueblo no desee que le controlen de ese modo, y en la hipótesis de que, al consumir alcohol, no está interfiriendo con los derechos de nadie más? (Es obvio que tendría que haber una ley contra las intromisiones en el derecho de otras personas que pueden ocurrir cuando cualquiera conduce un coche estando borracho; pero se trata de una ley que protege los derechos de otras personas y no de una ley contra la embriaguez *per se.)* ¿Debería impedirse a la fuerza que una persona haga algo que desea hacer, aunque no le beneficie a la larga y a pesar de que no interfiera con su acto en la vida de otras personas? ¿Deberá consentírsele que beba alcohol o que se suicide, o que haga que otros le maten sin dolor, a petición propia, si padece una enfermedad incurable? ¿Deberá el Estado ocuparse de él y obligarle a hacer lo que le conviene si es tan estúpido que no va a hacerlo por sí mismo? Este es el problema de la *legislación paternal.*

Los padres asumen siempre este derecho por lo que se refiere a sus hijos menores, y la sociedad lo asume a menudo en lo concerniente al tratamiento clínico de las personas enfermas física y mentalmente. (Una ambulancia municipal puede llevarlos a un hospital en contra de su voluntad, si bien —salvo el caso de que hayan sido declarados mentalmente incompetentes— tienen que firmar una autorización por escrito antes de que se les opere.) Ahora bien, ¿tiene el Estado ese derecho en el caso de individuos adultos de mente sana —aunque algunos de ellos sean atolondrados, viciosos, masoquistas o insensatos hasta el punto de que so-

lamente se les puede llamar adultos en sentido cronológico—? Si creemos que muchos adultos son exactamente igual que niños, podremos también desear que el Estado se conduzca con ellos como se conducen los padres con sus hijos.

Pero en este planteamiento existe un peligro enorme. Muchos padres prohiben a sus hijos que hagan determinadas cosas no porque les convenga a los niños, sino porque resulta inconveniente o molesto para los padres; y, sin embargo, los padres racionalizan sus prohibiciones diciendo: «Todo es por tu bien». Del mismo modo, los dirigentes de Estado que cuenten con mucha legislación paternal dicen: «Todo esto es por vuestro bien», aunque se trate de una ley que beneficia a otras personas y aunque los dirigentes se limiten a valerse del pueblo para promover sus propios fines. Según vimos en la sección anterior, puede ocurrir que dirigentes que empezaron sus carreras legislando en bien del pueblo acaben legislando —una vez que se sienten seguros en el poder— estrictamente para sí mismos. Muy pronto les apetecerá acabar con cualquier oposición a sus concepciones, apoyándose en el razonamiento de que el Estado tiene que tener una política unificada y no sentirse amenazado desde el interior. A fin de consolidar esta unidad se adoptarán medidas cada vez más severas que culminarán en una policía secreta: todo ello para «proteger» al pueblo de «los cánceres ocultos en el seno del Estado». Lo que empezó como benévola y paternal legislación acaba en interferencia viciosa y en dominación total. Pero puede ocurrir que la transición de lo uno a lo otro pase desapercibida porque será lenta y progresiva.

Aun en el caso de que los que están en el poder no estén sujetos a ese peligro, ¿serán lo suficientemente juiciosos no solamente para *desear* legislar en beneficio del pueblo, sino para *promulgar* realmente esa legislación? Muchas medidas, que a una persona u organización le pueden *parecer* que van en beneficio de una persona, no la benefician en realidad; en este punto, los individuos —especialmente cuando no conocen íntimamente las apetencias y necesidades de la persona— son altamente falibles. En su inmensa mayoría, los padres no ordenan, o incitan, *deliberadamente* a sus hijos a hacer cosas que les perjudiquen, pero, de todas maneras, acaban haciéndolo, no por falta de buena voluntad, o de buenas intenciones, sino por falta de unos conocimientos pre-

cisos: conocimientos sobre la naturaleza humana, sobre los verdaderos problemas y conflictos del niño, sobre la táctica a seguir. Si los padres —que conocen *relativamente* bien a sus propios hijos— no cuentan con la sabiduría necesaria para guiarlos ¿cómo vamos a confiar en los dirigentes de un Estado, que no conocen personalmente a la inmensa mayoría de sus súbditos? Aunque sean incorruptibles y aunque sus intenciones sean puras e inmaculadas pueden no tener lo que se necesita para legislar sabiamente en lo que se refiere a cada individuo.

Supongamos que los gobernantes tienen *a la vez* buena voluntad y los conocimientos minuciosos que se requieren para adoptar decisiones juiciosas en lo concerniente a cada individuo. Seguirá subsistiendo la pregunta: «¿Tendrían *entonces* derecho a promulgar esa legislación?». No, porque —según muchas personas— estarían *interfiriendo con los derechos de los individuos*, con el derecho sagrado que tiene todo individuo a realizar pruebas y a cometer errores, a perjudicarse a sí mismo, e incluso a destruirse. El Estado existe para proteger los derechos de los individuos contra toda inmisión interna, pero no para proteger al individuo contra sí mismo. Si el Estado realiza esa protección será infringiendo el dominio privado del individuo, del mismo modo que un individuo que leyera la correspondencia personal de otro sin su consentimiento. Hay que dejar ciertas cosas al individuo y, por tanto, no debería existir legislación alguna sobre esas materias, ni siquiera aunque ello beneficiara al individuo.

A: Debería haber más leyes —incluso contra el hábito de fumar—. Los cigarrillos son nocivos y crean hábito, y normalmente los que empiezan a fumar ya no pueden desligarse de ese hábito al cabo de algún tiempo. Si no hubiera cigarrillos no moriría tanta gente de cáncer de pulmón. Se empieza fumando un poco —e incluso sin que realmente apetezca— simplemente por estar a la altura de los amigos o (como hacen los niños) por probar la fruta prohibida. Y en lo sucesivo se crea un hábito que la mayoría de la gente no puede romper. Todo ello se impediría si no se vendieran cigarrillos, y tienes que reconocer que a la mayoría de aquellos que son víctimas del hábito les gustaría no haber empezado nunca a fumar.

B: Pero, ¿qué harías tú entonces: limitar totalmente la libertad de una persona —incluso su libertad para hacer lo que le

apetece— sabiendo perfectamente que a la larga probablemente será perjudicial para ella? Si la gente desea fumar o destruir su propia vida, eso es un asunto que solamente les concierne a ellos ¿no es verdad? El Estado interfiere en sus derechos si se niega a permitirles esos gustos. Y el hecho de no permitir muchas cosas hace que la gente las desee con más fuerza todavía y —lo que es peor—, al restringir la libertad de los seres humanos, se les hace más difícil todavía disciplinarse *a sí mismos*, desarrollar *sus propios* hábitos (en lugar de que haya fuerzas externas que les obliguen) y dejar que crezcan *sus propios* caracteres, cada uno de ellos en su propio y único estilo. Es cierto que se paga un alto precio por esa libertad; algunos quedarán en la cuneta. Pero ¿castrarías tú a todos los hombres simplemente porque algunos de ellos cometen violaciones sexuales?

A: Comprendo lo que quieres decir, pero sabes tan bien como yo que *hay que* prohibir, mediante una ley, ciertas cosas por el propio bien de la persona. Por ejemplo, los estupefacientes.

B: Indudablemente. Pero incluso en ese caso podría sugerirse que, si no estuvieran prohibidos los estupefacientes, los consumirían menos adolescentes que los que hoy en día los emplean. Los que desean ansiosamente los estupefacientes se las arreglan siempre para conseguirlos, y la razón principal de que los deseen tanto es que ansían lo que está prohibido: se trata de ese mismo atractivo de la fruta prohibida que originó la caída de Eva. Si se suprimiera ese atractivo el objeto perdería mucho de su interés. Además, cuando algo está prohibido por una ley florece inmediatamente el tráfico ilegal: el uso tan extendido de los estupefacientes en este país está motivado más que nada por el hecho de que los traficantes clandestinos pueden conseguir con su venta enormes beneficios —y esta posibilidad de tenerlos hace que se preocupen de reclutar nuevos adictos. En la Gran Bretaña el uso de estupefacientes no es ilegal: cualquier persona puede adquirirlos a condición de que los obtenga de fuentes estatales y consienta en un tratamiento estatal; y, como consecuencia de ello, solamente existe un porcentaje infinitamente pequeño comparado con el de los Estados Unidos.

A: Es posible que lo que dices sea cierto; y, sin embargo, permitir la venta de una mercancía tan desmoralizadora es tan inmoral que resulta monstruoso. Hay que obligar a la gente a ha-

cer cosas que por el momento no consideran juiciosas. Pero más tarde esas mismas personas dirán: «En aquel tiempo yo creí que me estaba usted persiguiendo, pero no puedo decirle hasta qué punto le estoy agradecido por haberme impedido hacer lo que entonces deseaba. Ello me hubiera arruinado, pero yo entonces no lo comprendía así».

B: Bueno, intentemos por lo menos estar de acuerdo en que si las consecuencias a largo plazo de un determinado punto de legislación paternal son peores (por ejemplo, por lo que se refiere a la corrupción del carácter) que las consecuencias de permitir la acción en cuestión, la ley no estará justificada. A partir de este punto podremos dejar a los utilitarios de la regla —que son también ingenieros sociales— descubrir si, en cada situación individual, habría que promulgar una ley o no.

EJERCICIOS

1. ¿Afirmaría usted que una persona ha vulnerado los derechos de otra (y, en caso afirmativo, cuáles son esos derechos) si:

a) Excede el límite de velocidad permitido.

b) Conduce un coche estando borracho.

c) Envenena a perros vagabundos; a su propio perro.

d) Cría ovejas en su jardín.

e) Levanta una valla muy elevada alrededor de su casa, impidiendo así las vistas del vecino.

f) Pone su radio muy fuerte pasada la medianoche.

g) Distribuye octavillas comunistas.

h) Envía cartas anónimas a otras personas insultando a amigos comunes.

i) Consiente que su mujer dé de mamar a su hijo durante una cena con invitados.

j) Vende aspirinas con otra etiqueta a doble precio.

k) Come un gato muerto.

l) Se pelea con un desconocido en un bar por un supuesto insulto.

m) Elabora una medicina nueva y la vende sin describir sus ingredientes en la botella.

n) Mira lascivamente a todas las muchachas atractivas que pasan por la calle.

o) Mira por las ventanas de las casas para ver chicas bonitas.

p) Grita obscenidades desde la puerta de su casa a cualquiera que pase.

q) Mezcla serrín con la carne que sirve a sus invitados, pero primero les cuenta lo que ha hecho.

r) Sirve cerveza a un invitado pobre y champán a un invitado rico.

2. Dé un valor a los siguientes ejemplos, en conexión con el derecho a la vida.

a) El general Zukov dijo al general Eisenhower que había encontrado un sistema perfecto para limpiar los campos de minas alemanes: enviar a una compañía de infantería para que cruzara el sector minado.

b) Un célebre cirujano alcanza una gran reputación operando a sus pacientes, aunque no necesiten ser operados. Reconoce esta situación diciendo: «Indudablemente que hago esto y mueren algunos pacientes que, de otro modo, hubieran salvado la vida. Pero los que mueren me ayudan a salvar a miles de pacientes. Yo aprendo con todas estas operaciones y experiencias, y gracias a esos pacientes he conseguido ya una técnica para salvar miles de enfermos a los que hubiera sido fatal, en otro caso, operar».

c) «Si se da el alta a ese hombre del hospital siquiátrico existe un 1 por 100 de probabilidades que vuelva a enloquecer y apuñale a varias personas, como ya lo hizo anteriormente. Por consiguiente, debemos prevenir la posibilidad de que recaiga, no dándole de alta. Aunque la probabilidad fuera una milésima de un 1 por 100 seguiríamos adoptando esa línea de conducta.»

d) Los dirigentes chinos: «No importa que haya una guerra nuclear. La Unión Soviética y los Estados Unidos quedarán destruidos, e incluso si las dos terceras partes de los chinos mueren, seguirá habiendo doscientos millones de chinos que dominarán al mundo».

e) «Como corre por nuestras venas la sangre de generaciones de personas que han conseguido sobrevivir valiéndose de la astucia y la traición que requería el poco natural aspecto de las pasadas sociedades, habrá algunos niños que no se puedan educar ni siquiera con el sistema físico de la enseñanza obligatoria. Privarles de postre o aporrearles la cabeza no les moverá a realizar ningún esfuerzo serio para aprender, ni siquiera para aprender su propio lenguaje. No se debería consentir que estos seres vivieran en las escuelas. Quizá se pueda hacer un esfuerzo para recuperar a algunos de ellos cuando lleguen a la edad adulta. Pero a la mayoría habrá que dedicarla inmediatamente a labores sedentarias: trabajo en las oficinas, en las fábricas, en las máquinas agrícolas o en las gasolineras. No tienen ninguna aptitud para aprender, no emplearán lo poco que pueda enseñárseles, y todo ello supondrá desperdiciar el dinero de los contribuyentes. A una parte de ese grupo —esto es, a los menos estables y razonables— habría que incapacitarlos políticamente. A ninguno de ellos se les debe permitir que ocupe una función pública. Y se debería enviar tranquilamente al sueño eterno a un cierto pequeño porcentaje de este tremendo detritus, gran parte del cual se amontona regularmente en los bancos de nuestros parques» (De PHILIP WYLIE, *Generations of Vipers.* Copyright 1942, 1955, by Philip Wylie, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1955, págs. 92-93. Reproducido con autorización del editor).

f) «El único fin adecuado de un gobierno es proteger los derechos del hombre, lo cual supone protegerlos de la violencia física. Un gobierno adecuado no es más que un policía —actuando como agente de la defensa propia de los hombres— y como tal solamente podrá recurrir a la fuerza en contra de aquéllos que empiecen a hacer uso de ella. Las únicas funciones adecuadas de un gobierno son: la policía para protegernos de los criminales; el ejército para protegernos de los invasores extranjeros, y los tribunales para proteger nuestras propiedades y contratos de todo fraude o incumplimiento, para dirimir discusiones según las reglas nacionales y de acuerdo con la ley objetiva. Pero un gobierno que empieza a emplear la fuerza en contra de hombres que no han recurrido a ella —esto es, el empleo de una coacción armada en contra de víctimas desarmadas— es una máquina infernal preparada para aniquilar toda moralidad: un gobierno semejante invierte su único objetivo moral y pasa del papel de protector al de enemigo público número uno del hombre, del papel de policía al de criminal investido con el derecho de recurrir a la violencia en contra de víctimas a las que se les priva del derecho de defensa propia. Un gobierno semejante sustiuye a la moral por las siguientes reglas de conducta social: puedes hacer lo que quieras a tu vecino con tal de que tu pandilla sea mayor que la suya» (De *Atlas Shrugged, de* AYN RAND, Copyright 1957, by Ayn Rand. Reproducido con autorización de Random House, Inc., págs. 1062-1063).

g) Un explorador americano en la selva amazónica se opone a la esclavitud humana existente entre los indios. Pero un misionero discrepa de su opinión y le dice: «'Ya ves, amigo mío, que no se puede abolir la esclavitud. Toda nuestra economía está fundada sobre ella. Mientras el árbol produzca treinta kilogramos de caucho no habrá ninguna esperanza de que la esclavitud concluya. Siempre habrá que lamentar que exista, pero no se la puede abolir. En el mejor de los casos, podremos llegar a un compromiso y hacer que la vida de los esclavos sea un poco menos brutal'.

'Si se enteraran de esto en los Estados Unidos, ciertamente que podría hacerse algo'.

'Pero, pobre amigo mío, ¡si son los Estados Unidos los que nos compran todo el caucho'» (De *The Rivers Ran East*, de LEONARD CLARK, Nueva York, Funk & Wagnalls, 1954, pág. 142. Reproducido con permiso del editor).

h) Un cierto tramo de carretera en la montaña tiene muchas revueltas peligrosas y todos los años se producen en ese trecho más accidentes mortales que en todo el resto de la red de carreteras. Pero construir otra nueva y más segura a través de las montañas —o incluso mejorar ese tramo de modo que se suprimiera el peligro— costaría varios cientos de millones de dólares al contribuyente. Por una suma mucho menor podrían construirse otras muchas carreteras que son necesarias. ¿Deberá construirse esa carretera o deberemos decir: «Es culpa de los conductores porque van demasiado de prisa?».

i) Supongamos que pudiéramos mejorar la situación económica de diez mil personas matando sin dolor a un viejo inocente, y que con esa muerte resultara la vida más confortable para esos miles de personas, contribuyendo a ayudarles en su lucha por la vida, e incluso impidiendo, gracias a ello, numerosos suicidios. ¿Estaríamos justificados si matáramos a ese hombre? (¿Qué diría de esto Kant? ¿Ross? ¿Los utilitarios del acto? ¿Los utilitarios de la regla?)

j) Incluso aunque estén presentes los guardias del salvamento de náufragos hay todos los veranos diez ahogados en esa playa, que es la única que existe en cien millas a la redonda. Los nadadores saben que corren un riesgo deliberado, pero todos los veranos prefieren correr ese riesgo y disfrutar de la natación. ¿Debería prohibirse nadar en esa playa a fin de salvar vidas humanas?

k) Un dios baja a la Tierra y se entrevista con el presidente de los Estados Unidos. «Yo produciré mucha comida para tu pueblo, inmediatamente construiré diez mil nuevas casas, teatros de ópera para todas vuestras ciudades, vacaciones pagadas de mayor duración para todo el mundo, daré casi todo lo que deseáis— a condición de que me sacrifiques todos los años las vidas de 45.000 personas.» El presidente queda horrorizado: «¡No aceptaré tu trato —grita espantado—, ni siquiera aunque solamente me pidieras *una* sola vida humana!». «Ya veo —sonríe el dios— lo que quieres decir: esas cifras que te he citado es la que me sacrificáis ya todos los años; es la cifra del número medio de muertos anuales en accidentes automovilísticos en las carreteras de vuestro país.»

3. Dé un valor, en términos del concepto de derechos humanos, a las prácticas descritas en *History of the Rise of Rationalism in Europe*, de W. E. H. LECKY (Nueva York, Braziller, 1955, caps. 4 y 5).

4. ¿Considera usted que las siguientes actitudes suponen una interferencia en los derechos humanos? En caso afirmativo, ¿hasta qué punto?

a) Impedir que manifiesten su opinión aquellos que creen que debe suprimirse la libertad de expresión.

b) Prohibir toda crítica del gobierno en tiempo de guerra.

c) Prohibir una película por considerar que desmoralizará a los niños ver algunos de sus fragmentos.

d) Prohibir la canción *Domingo sombrío* y su radiación, por que, a consecuencia de ella, se está suicidando mucha gente.

e) Prohibir el empleo de fundas de plástico en los trajes que vienen de las tintorerías. (Muchos niños se han asfixiado accidentalmente jugando con esas fundas.)

5. ¿Cree usted que la libertad de una persona aumenta o disminuye con:

a) Leyes que limiten la velocidad a la cual se puede viajar por las carreteras;

b) Leyes que prohiban tomar estupefacientes;

c) Leyes que en beneficio de la salud pública prohiban fumar;

d) Una barrera que impida que la gente transite de noche por un acantilado;

e) Leyes que prohiban que se compren sin receta médica ciertos medicamentos;

f) Leyes que prohiban las relaciones sexuales entre personas que están de acuerdo en tenerlas;

g) Leyes en contra del suicidio. (La condena por suicidio es la muerte.)

6. ¿En qué circunstancias considera suted que es permisible moralmente exigir que otra persona haga (o deje de hacer) algo por su propio bien?

a) Un padre prohibe a su hijo que coma todos los caramelos que le gustaría comer, y le dice: «No es bueno para ti».

b) «Algunas personas caen en una vida licenciosa por haber leído ciertas escenas de esa novela: por consiguiente, tendría que dictarse una ley prohibiendo su venta.»

c) «Habría que prohibir las novelas policiacas a fin de que ciertas personas no se dediquen a una vida criminal después de haberlas leído.»

d) «Los puertorriqueños están mucho mejor en Puerto Rico, y, por tanto, tendrían que dictar una ley que impidiera su entrada en nuestro país.»

e) ¿Impediría usted a la fuerza a una persona adulta alocada que se lanzara al agua sin saber nadar? (Supongamos que no se tratara de un adulto, sino de un niño; ¿de su propio hijo? ¿del hijo de otra persona?)

f) Los policías acostumbran a impedir por la fuerza que la gente se tire desde sitios elevados —puentes, etc.—para suicidarse. ¿Cree usted que esta costumbre está justificada o no?

g) «La gente no debería fumar marihuana. Pero algunos la fumarían si no estuviera prohibido por la ley. Por consiguiente, una ley en contra de esto sería una buena cosa.»

h) «Todos los teatros y cines deberían cerrar los domingos para que la gente cumpla con el Día del Señor.»

7. ¿Cree usted que tiene derecho:

a) Abrir la correspondencia dirigida a su hijo que tiene cinco años de edad.

b) A abrir la correspondencia dirigida a su hijo que tiene quince años;

c) A abrir la correspondencia dirigida a su hijo que tiene quince años —y en la cual consta la mención «Personal»—;

d) A enseñar a otra persona una carta dirigida a usted conteniendo comentarios insultantes para la persona en cuestión. (El que le escribió la carta ha supuesto —aunque no se lo ha pedido explícitamente— que usted no enseñaría la carta a nadie);

e) A lo mismo que *d)*, excepto que el que escribió la carta le ha pedido que no se la enseñe a nadie;

f) A enseñar a otra persona una carta que está usted escribiendo conteniendo observaciones insultantes para el destinatario de esa carta?

8. Dé un valor a las siguientes cuestiones, razonando con argumentos.

a) «Como tengo derecho a la libertad de expresión, tengo derecho a difundir noticias sobre el señor X aunque sé que son falsas.»

b) «Tengo derecho a decir la verdad, pero no a mentir. Por consiguiente, tengo derecho a decir a cualquier persona ciertas verdades sobre la vida privada de mis amigos o de mi familia.»

c) «Por supuesto, que deberíamos censurar todas las publicaciones no católicas. La verdad no puede comprometerse con el error.»

d) En los Estados Unidos una persona puede llevar a otra a los tribunales por difamación si ha propagado historias, ya sean falsas o no probadas, en contra de él. En la Gran Bretaña puede llevarle a los tribunales aunque conste que esas historias son verdaderas. ¿Qué ley considera usted preferible?

e) Tiene derecho un candidato a la Presidencia a hacer fotografías (falsificadas) de su rival mostrándole en amigable conversación con comunistas notorios, y hacer que se publiquen en los periódicos, a fin de difundir la opinión de que su rival es comunista?

f) «Usted no tiene derecho a entrar en mi piso sin mi consentimiento.» «Pero entro porque el edificio es mío.» «Sí, pero usted me ha alquilado el piso; si yo fuera huésped de su casa tendría derecho, pero como yo soy un inquilino que paga el alquiler, no lo tiene.» «Pero usted me debe varios alquileres y todavía no los ha pagado.» «Entonces podrá usted llevarme a los tribunales por falta de pago, pero seguirá sin tener derecho a entrar en mi piso sin mi consentimiento.»

g) «Es cierto que usted ha trabajado fielmente para mí durante cuarenta años y que usted ahora es demasiado viejo para encontrar otro empleo. Pero yo soy su patrono y tengo perfecto derecho a despedirle sin razón o motivo alguno.»

h) «¿Usted no envenenó a su mujer?» «No, no puse el veneno en su taza, pero reconozco que sabía que había veneno cuando ella se llevó la taza a los labios.» «Pero, entonces, ¿por qué no lo evitó, o, por lo menos, por qué no se lo dijo?» «Porque no solamente tengo derecho a hablar libremente, sino también a guardar silencio cuando así lo decida. Reconozco que no tengo derecho a poner veneno en su taza, pero el derecho a la libre expresión incluye también el derecho a permanecer callado.»

9. ¿Cree usted que la legislación en contra de la eutanasia (matar a otra persona por conmiseración) es una legislación paternal? ¿Cree usted que sería moralmente justo matar sin dolor a una persona incurablemente enferma, con tal de que ella misma lo solicitara verbalmente y por escrito en presencia de testigos imparciales? ¿Cree usted que debe llevarse ante los tribunales a los médicos que han dado a un paciente

que tiene una enfermedad incurable una dosis mortal de una droga indolora, a petición del paciente?

10. Dé usted su opinión sobre los siguientes puntos. (Todas las citas son del libro *The Sanctity of Life and the Criminal Law,* de GLANVILLE WILLIAMS, Nueva York, Knopf, 1957.)

a) Si es cierto que la eutanasia solamente puede condenarse con arreglo a una opinión religiosa, esto tendría que bastar, hoy en día, para suprimir su prohibición en el Código Penal. No se debería aplicar por obra de la ley una aprobación impuesta por una creencia religiosa a personas que no comparten esa creencia, porque esto no es imprescindible para el bienestar terreno de la sociedad en general» (pág. 312).

b) «No existe ningún abismo moral o lógico entre lo que pudiera llamarse un acortamiento de la vida y la aceleración de la muerte... Una vez que admitamos el principio de que un médico puede a sabiendas —con motivos suficientes— cortar las expectativas de vida de un paciente —lo cual no puede negarse— nos vemos obligados a admitir que puede, a sabiendas y con motivos suficientes, poner término inmediatamente a la vida de sus pacientes. Si podemos acortar en un año una duración probable de vida de cinco años podremos acortar una duración probable de cinco días en un día, y otra de cinco minutos en un minuto» (pág. 324).

c) Algunos católicos romanos aceptan el principio de que «la voluntad del doctor está encaminada a aliviar los sufrimientos, y este es un efecto que él consigue; el hecho de que el paciente muera es simplemente un efecto secundario. Del mismo modo, San Alfonso María de Ligorio —teólogo católico del siglo XIX— pensaba que estaba justificado un hombre que se suicidara tirándose de una ventana a fin de escapar de un inmueble en llamas, porque el modo de muerte que elegía estaba encaminado a escaparse, aunque no lo consiguiera» (página 321).

d) «Un hombre ahogó a su niño enfermo incurable, con tuberculosis y gangrena en la cara. Le había cuidado con todo esmero, pero una mañana —después de haberle estado velando durante toda la noche— no pudo seguir soportando ver a su hijo sufriendo. El tribunal dictó sentencia declarándole inocente de asesinato. Al resumir los considerandos de la sentencia, el magistrado, señor Branson, dijo: «Se presta a mucha reflexión este caso cuando pensamos que si este pobre niño hubiese sido un animal en vez de un ser humano, y lejos de pensar nadie en censurar la acción del hombre que puso fin a sus sufrimientos, se habría considerado que merecería un castigo de no haber actuado así» (pág. 328).

11. ¿En qué condiciones —si es que considera usted que pueden darse realmente condiciones para ello— aprobaría usted la censura de: 1) las películas, 2) la prensa, 3) la literatura «subversiva», 4) la pornografía? (*¿Quién* habría de ser el censor?)

12. ¿Tienen derechos los animales? ¿Todos los animales? ¿En qué

condiciones? ¿Tienen los animales obligaciones a la vez que derechos? ¿Si tienen derechos pero no tienen obligaciones, será ésta una excepción a la regla de que todo derecho supone una obligación? (Lea los pasajes que se refieren a los derechos *prima facie* de los animales, en *Moral Judgment*, de DAVID DAICHES RAPHAEL (Nueva York, Macmillan, 1955, páginas 52-53, 108-109).

13. Si cree usted que los animales tienen derechos, dé un valor a las siguientes actividades:

a) Cazar animales por deporte.
b) Pescar.
c) Matar ganado en los mataderos.
d) Ahogar gatitos recién nacidos porque nadie los quiere.
e) Matar serpientes venenosas.
f) Matar animales domésticos enfermos o viejos, sin causarles dolor.
g) La vivisección de los animales en los laboratorios médicos.

14. ¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes afirmaciones? ¿Por qué?

a) Todos los derechos «pueden reducirse, en último extremo, a un derecho supremo e incondicional, esto es, el derecho a la consideración» (HASTINGS RASHDALL, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 2 vols., vol 1, lib. 1, pág. 227).

b) Existe un único derecho absoluto e incondicional: el derecho a tener instituciones que «proporcionen una protección general a todos los bienes de orden elevado y que permitan que cada individuo miembro de la comunidad pueda exigir que presenten las pruebas aquellos que le niegan su derecho o que interfieren con su intento de alcanzar ese derecho» (STUART M. BROWN, JR., *Philosophical Review*, vol. 64, 1955, pág. 210.

c) «Si existen derechos morales, de ahí se desprende que existe, por lo menos, un derecho natural: el derecho igual que tienen todos los hombres a ser libres. Al decir que existe este derecho quiero decir que —en la ausencia de ciertas condiciones especiales que son compatibles con la circunstancia de que este derecho sea un derecho igual— cualquier ser humano adulto capaz de elegir: 1) tiene derecho a que todos los demás se abstengan de emplear coacción o violencia contra él, a no ser que se trate de impedir la coacción o la violencia, y 2) está en libertad de hacer (esto es, no tiene la obligación de abstenerse de hacer) cualquier acción que no coarte, violente o insulte a otras personas» (H. L. A. HART, *Ibíd.*, pág. 175).

15. Una vez que usted se haya decidido (o, por lo menos, lo haya intentado) por lo que se refiere a la cuestión de determinar hasta qué punto son absolutos los diversos derechos, formule —dando las oportunas razones— una afirmación que decida si puede usted defender su punto de vista del mejor modo posible recurriendo a la terminología de: 1) Kant, 2) Ross, 3) el utilitarismo del acto, 4) el utilitarismo de regla, o 5) cualquier otra concepción.

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 19

BLAKE, RALP. M, *On Natural Rights*, en *Ethics*, vol. 36 (1925), páginas 86-96.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 17.

CARRITT, EDGAR, F., *Ethical and Political Thinking*, Nueva York, Oxford University Press, 1946, caps. 6 y 18.

CARRITT, EDGAR, F., *Morals and Politics*, Nueva York, Oxford University Press, 1935.

EWING, ALFRED C., *The Individual, the State, and World Government*, Nueva York, Macmillan, 1947, cap. 2.

EWING, ALFRED C., *The Rights of the Individual against the State*, en *Revue Internationale de Philosophie*, agosto de 1948, número especial, págs. 45-48.

GREEN, THOMAS HILL, *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1882), Nueva York, Longmans, Green, 1942.

HART, H. L. A., *Are There Any Natural Rights?;* STUARTS M. BROWM, Jr., *Inalienable Rights*, y WILLIAMS K. FRANKENA. *Natural and Inalienable Rights*, en *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), páginas 212-232.

HOBBES, THOMAS, *Leviathan*, Muchas ediciones, caps. 13-19.

LOCKE, JOHN, *First and Second Treatises on Civil Gobernment*, Muchas ediciones, lib. 2.

MACDONALD, MARGARET, *Natural Rights*, en *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 47 (1947-48), págs. 225-250.

MELDEN, ABRAHAM I., *Rights and Rights Conduct*, Oxford, Balcwell, 1959.

MELDEN, ABRAHAM I. y WILLIAM K. FRANKENA, *Human Rights* (Symposium), en *American Philosophical Association, Eastern Division, Proceedings*, vol. 1 (1952), págs. 167-707.

MILL, JOHN STUART, *On Liberty*, Muchas ediciones.

ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *The Right and the Good* (1930), en SELLARS WILFRID Y JOHN HOSPERS, eds., *Readings in Ethical Theory*, Nueva York, Appleton-Century-Clofts, 1952, págs. 197-203.

UNITED NATIONS, *Universal Declaration of Human Rights*, Aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas, 10 de diciembre de 1948.

CAPÍTULO NOVENO

La Justicia

Es probable que muchos lectores consideren que el utilitarismo de la regla es la concepción ética más satisfactoria de las presentadas hasta ahora. Algunos —como vimos en el capítulo octavo— estarán convencidos de que ciertos derechos humanos son tan fundamentales que trascienden cualquier ética utilitaria, incluso el utilitarismo de la regla; pero otros estimarán que el carácter básico de estos derechos consiste en servir para que se fijen reglas muy poderosas en relación con ellos, y justificarán estas reglas por sus consecuencias —de este modo, el problema de los derechos humanos queda asimilado, dentro de la estructura del utilitarismo de la regla—. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre los derechos humanos, existe otro concepto que todavía no hemos discutido, a saber, el de *justicia*, que puede representar un serio desafío al utilitarismo de la regla.

Las palabras «justo» * e «injusto» —si bien no se emplean tan a menudo como «adecuado» e «inadecuado»— se utilizan constantemente hasta el punto de merecer que se las estudie por separado. Cuando a una persona le ponen una multa y no se la ponen, en cambio, a otra que ha cometido la misma falta, aquélla calificará a la desigualdad de injusta; la gente condena a ciertas distribuciones de impuestos como injustas; otros llaman injus-

* A lo largo de este capítulo el autor emplea las palabras «justo» e «injusto» diferenciándola de «*right*» y «*wrong*» que hemos venido traduciendo por «justo» e «injusto» (véase nota del traductor de la página 9). Teniendo en cuenta su contexto, en este capítulo noveno *justo e injusto* equivaldrán, en general, en la traducción, a «*just*» e «*injust*», reservándose a «*right*» y «*wrong*» las equivalencias de «adecua do» e «inadecuado».—*N. del T.*

to al hecho de que un hombre reciba una subvención para sus investigaciones científicas, cuando a otro hombre de igual capacidad no se le concede esa ayuda. «Justicia» es uno de nuestros términos morales usados con más frecuencia y debemos ahora ocuparnos de él. ¿Dónde encaja el concepto de justicia dentro de la ética?

La idea de justicia está históricamente conectada de un modo muy estrecho con la de ley * y legalidad. La palabra «*jus*» quiere decir en latín lo mismo que «derecho» o «ley», y su palabra derivada «justitia» equivale a «justicia». Aunque el término «justicia» sigue empleándose en los medios legales con más insistencia que en otros medios, hoy en día no opera como término primariamente legal, sino como término moral. Hablamos a veces de que son injustas ciertas leyes, sentencias de los tribunales y otras decisiones legislativas y judiciales, aunque no cabe ninguna duda de que son legales. Cuando decimos que las leyes sobre el divorcio en el estado de Nueva York son injustas no queremos decir que sean ilegales. Calificamos a ciertos actos, decisiones y situaciones de injustos —sean legales o no—, y queremos dar a esta apelación un contenido de condena moral.

Ahora bien, ¿de qué clase de condena moral se trata? ¿Cuando decimos de algo que es injusto, es lo mismo que decir que es «inadecuado»? Ciertamente, no. «Inadecuado» e «injusto» no son sinónimos auque sean palabras conexas. Podemos pensar que algo es «adecuado» (conducir un coche con mucho cuidado), aunque no se nos ocurriría aplicarle el calificativo de «justo»; y podemos creer que algo es «inadecuado» (el suicidio) aunque no sea injusto. Podemos incluso considerar que algo es injusto (la esclavitud en épocas pasadas, cuando la economía sin ella hubiero ido a la ruina), sin considerar necesariamente que sea «inadecuado»; pero tocaremos este punto en breve.

20. La justicia y la igualdad

No existe ningún significado único y que no sea ambiguo de la palabra «justicia». A veces nos parece que la palabra es inex-

---

* En el original, «*law*», palabra traducible en castellano bien por *derecho* o por *ley*.—*N. del T.*

tricablemente confusa; pero intentaremos ir despejando poco a poco su sentido a través de esa maraña de complejidades. (Mill, por ejemplo, en el capítulo quinto de su *Utilitarismo*, da una lista de cinco sentidos diferentes de la palabra, y ha habido otros tratadistas que han distinguido un número todavía mayor). Procuraremos enfocar todos los problemas concernientes a la justicia desde uno u otro de los dos principales epígrafes siguientes: la igualdad y el mérito.

Es innegable que en la vida cotidiana asociamos la idea de justicia a la de igualdad. Si un padre es amable con un hijo y cruel con otro, decimos que su actitud es injusta. Si un juez es severo con un delincuente e indulgente con otro que ha cometido el mismo delito, decimos también que su actitud es injusta. En ambos casos atribuimos la injusticia a un «tratamiento desigual».

A. *Tratamiento igual*

Si el juez nos multa con cien dólares y deja que nuestro vecino se vaya en libertad —si la infracción era la misma y no existían circunstancias atenuantes en ninguno de los dos casos— acusaremos al juez de injusticia. Diremos: «Si la infracción era la misma en los dos casos, el tratamiento tenía que ser el mismo». O bien, si el juez permite que la segunda persona se vaya porque es pariente o amiga suya, o porque el juez estaba de buen humor en una ocasión y no en la otra, gritaremos también: «¡Injusticia!». Si el juez se peleó con su mujer a la hora del desayuno, y sintió necesidad de desahogarse contra alguien y a consecuencia de ello impuso multas extraordinariamente elevadas, consideramos que esa situación es un ejemplo de injusticia. Por supuesto, no podemos liberarnos del todo de esta fragilidad humana: cuando estamos contentos tendemos a ser más benévolos con todo el mundo; y cuando estamos enfadados o resentidos o envidiosos, descargamos nuestro mal humor en personas inocentes, si las circunstancias, o unos sentimientos de culpabilidad, nos impiden atacar a los culpables. Nadie es perfectamente justo, y los que están en el poder lo son, a menudo, menos que los demás; por ello es por lo que oímos la popular lamentación: «No hay justicia».

Ahora bien, supongamos que el juez condena a Smith a una

pena muy grande porque mató a alguien deliberadamente (asesinato) pero condena a Jones a una pena pequeña porque ha matado accidentalmente a alguien (homicidio). En este caso, no consideramos que la sentencia sea injusta. ¿Por qué? Nos sentimos inclinados a decir que no es injusta porque Smith merecía un castigo mayor que Jones. Esta respuesta nos lleva al intrincado concepto del mérito, que analizaremos más adelante en este mismo capítulo. Por el momento, nos interesa la justicia considerada como tratamiento igual; y no consideramos que la sentencia diferenciada de este ejemplo sea un caso de tratamiento desigual. Nos parece injusto dar un tratamiento desigual a dos infracciones idénticas, pero no nos lo parece tratar desigualmente a infracciones que no son iguales. Podríamos plantear esta cuestión de otro modo, en términos de imparcialidad: si se invirtieran los papeles y fuera Jones el culpable de asesinato y Smith el homicida, probablemente se habrían invertido también las sentencias y, por ello, no hubiera habido injusticia.

Pero se plantea un problema: si el juez trata mejor a Jones porque es amigo personal suyo o porque Smith es su enemigo, o porque Jones pertenece a la misma asociación nacional que él, o porque ese día se sentía inclinado a la benignidad, consideraremos que las sentencias son injustas; pero si se trata mejor a Jones porque su acto fue accidental o porque alguien le obligó a hacerlo apuntándole con una pistola, no consideraremos que la diferencia de sentencias sea injusta. Dicho en otras palabras: consideramos que en el primer grupo las razones son *irrelevantes* (a efectos de una decisión diferencial) y que las del segundo grupo son *relevantes;* pero ¿por qué? ¿Qué hay en el primer grupo de razones que no haya en el segundo? ¿Por qué «sentenció a Jones a una pena menor porque es amigo suyo» implica una acusación de tratamiento desigual, y no lo implica, en cambio, «sentenció a Jones a una pena menor porque el acto de Jones fue accidental»? ¿Cuál es el criterio que nos permite establecer esa distinción? Imaginemos el siguiente diálogo:

A: La justicia supone un tratamiento igual. Por ejemplo, si tanto tú como yo somos culpables de conducir a cuarenta y cinco millas por hora en una zona de velocidad limitada a treinta, será injusto que multen a uno de nosotros y al otro no.

B: Tú quieres decir entonces que si dos personas son culpables por igual, la ley tendrá que tratarlas igual.

A: Sí.

B: Pero yo no creo que eso sea cierto. Nuestras situaciones pueden ser diferentes en algún modo. Supongamos que tú te dirigías a un hospital para salvar una vida mientras que yo iba a esa velocidad simplemente por divertirme. ¿No supone esto una diferencia? O bien, supongamos que uno de tus amigos ofreció dar cien mil dólares a una obra de caridad si tú eras capaz de ir a cuarenta y cinco por hora durante dos millas en una zona de velocidad limitada a treinta millas por hora.

A: Sí, es evidente que esas circunstancias crean una diferencia, pero la exigencia de justicia no requiere que tú y yo —si estamos en situaciones diferentes— debamos ser tratados o juzgados del mismo modo. Solamente dice que si tú y yo estamos *exactamente en la misma situación* deberá tratársenos del mismo modo. Por ejemplo, si tú y yo nos dirigimos a un hospital a toda velocidad para salvar una vida, la ley no puede sentir ningún favoritismo por ninguno de nosotros y tiene que tratarnos igual.

B: Comprendo lo que quieres decir. Hemos de ser tratados del mismo modo únicamente en el caso de que nuestras situaciones sean idénticas, pero veamos una cosa: tú y yo podemos estar en la misma situación *externa*, pero no en la misma situación *total*, debido a diferencias internas entre nuestras situaciones: podemos tener caracteres diferentes, y esto a veces representa una diferencia por lo que se refiere a lo que deberíamos hacer o a cómo habría de tratársenos. Supongamos que tú y yo somos culpables de la misma falta, a saber, no habernos parado en una luz roja en el cruce de la Quinta Avenida con la calle 42 durante una hora punta, y que esto haya causado molestias pero no un daño real. Externamente las situaciones son idénticas. Y supongamos también que ninguno de los dos ha tenido nunca un accidente ni ha sido culpable de ninguna violación del tráfico, así que no se nos puede castigar por la agravante de reincidencia. Pero supongamos que tú eres una persona bien adaptada y digna de confianza, previsora y sensata; mientras que yo soy nervioso, inquieto, y propenso a tener accidentes, y que hubiera acabado ante un tribunal mucho antes si hubiera conducido más tiempo del que llevo conduciendo. Así pues, ¿no estaría la ley capacitada para re-

tirarme el permiso —aunque a ti te lo dejara— incluso si hemos cometido la misma infracción en circunstancias externas csai idénticas?

A: Supongo que sí, puesto que la diferencia en este caso estriba en nuestras conformaciones internas, que podrían muy bien representar una diferencia en relación con una *futura* situación externa. Por ello, al decir que hay que tratar igual a personas que están en situaciones idénticas, debemos incluir tanto las situaciones externas como las internas.

B: Exactamente. Pero veamos ahora hasta qué punto resulta académico, vacío y no susceptible de aplicarse, nuestro principio de justicia. ¿Cómo vamos a estar tú y yo en la misma situación tanto externa como internamente? Yo no puedo estar en tu situación interna exactamente, *a no ser en el caso de que yo fuera tú*, lo cual es, evidentemente, una imposibilidad lógica. Así pues, ¡guárdate tu principio de justicia y que te haga buen provecho! No será posible aplicarlo nunca a una acción.

A: Entiendo tu argumento. Tendremos entonces que revisar el principio a fin de que pueda tener aplicación práctica a las situaciones reales.

B: Perfectamente, y no veo cómo vas a conseguirlo.

A: Bueno, nos bastará con anular la cláusula que dice que tú y yo hemos de estar *exactamente* en la misma situación, tanto interna como externa. ¿Diremos entonces que tú y yo hemos de ser tratados igual si estamos ambos en una situación *de un tipo determinado?* No hace falta que sean situaciones idénticas —puesto que esto nunca puede ocurrir en sentido estricto; basta que sean situaciones lo bastante *similares* como para que pueda clasificárselas bajo el mismo epígrafe general: por ejemplo, exceso de velocidad para salvar una vida, exceso de velocidad por placer.

B: Sí, pero entonces encontraremos la misma dificultad de antes: incluso dentro del mismo tipo general se dan diferencias que implicarían un veredicto justo *diferente* en los dos casos. Tú y yo estamos en una situación del mismo tipo, a saber, la de un exceso de velocidad; y, sin embargo, sería justo que tú quedaras exculpado si te dirigías al hospital y sería injusto que me exculparan a mí, que sólo iba de prisa para divertirme.

A: Es cierto, pero ya he solucionado esa dificultad al decir que el exceso de velocidad para salvar una vida constituye una

clase de acciones (y no es punible), mientras que el exceso de velocidad por puro placer constituye otra clase (y es punible). Ya ves que nuestras dos acciones no entran dentro de la misma clase.

B: Pero ¿qué límites querremos fijar a esa clasificación? Supongamos que tú llevas a un enfermo al hospital a toda velocidad a través de un tráfico muy intenso, por lo cual es prácticamente seguro que va a morir *más* de una persona si intentas rebasar *ese* tráfico —por lo menos, eso es casi más seguro que la muerte del enfermo de tu coche en el caso de que no intentaras llevarle al hospital a esa velocidad y con ese tráfico—. En estas condiciones, llevarle a toda velocidad al hospital no sería lo mejor —ni siquiera a fin de salvar su vida— y el juez tendría razón al condenarte por eso. Así pues, *no todos* los actos del tipo que has especificado (exceso de velocidad para salvar una vida) son no punibles. Siempre podrás especificar más la clase y confeccionar ejemplos que supongan excepciones a la cada vez más estrecha clase de acciones que especificaste: incluso dentro de esa clase pueden darse excepciones que hay que tratar de un modo diferente.

A: Bueno, ¿qué te parecería esta cláusula: hay que multar todos los casos de exceso de velocidad a no ser que exista alguna *razón especial* (por ejemplo, salvar una vida); e incluso en la clase más estricta, hay que exculpar a todos los acusados de exceso de velocidad por salvar una vida, a no ser, de nuevo, que haya alguna razón especial.

B: Muy claro, muy pausible y muy bonito. Pero ¿cuáles serán esas razones especiales? Tú dices que hay que multar el exceso de velocidad *salvo en el caso* de que haya alguna razón especial, como la de llevar un enfermo al hospital. Pero alguien podrá decir que todo aquel que aspira a un empleo debe ser examinado únicamente en base a sus capacidades, *salvo en el caso* de que exista alguna razón especial que aconseje lo contrario, por ejemplo, en el caso de que su piel sea negra. Muchos americanos del sur de los Estados Unidos estarían dispuestos a afirmar que se trata de una excelente razón especial, y, sin embargo, tú no considerarías que esa razón es justa, ¿verdad?

A: Por supuesto que no.

B: Entonces el problema —al formular el principio de la justicia en tanto que imparcialidad— consiste en separar las ra-

zones especiales *buenas* de las *malas;* o sea, dicho en otras palabras: las razones especiales *relevantes* (llevar a alguien al hospital) de las *irrelevantes* (tener la piel negra). Lo que yo te pido es que me des un *criterio* para distinguir a las unas de las otras. Eso es lo que necesitamos para dar eficacia a nuestro principio de justicia. Mientras digamos: «Haz X a no ser que exista alguna razón especial para no hacer X», todo el mundo podrá estar de acuerdo, pero todos actuarán de modo diferente, porque no lo estarán sobre qué es lo que constituye una razón especial satisfactoria.

Ese es nuestro problema: discurrir un *test* o prueba que nos diga cuáles son las razones especiales relevantes. Ahora bien, ¿no estamos ya en condiciones de hacerlo, a la luz de nuestra discusión del utilitarismo de la regla? ¿No dependerá todo de las consecuencias de tener una línea de conducta semejante? La línea de conducta consistente en que un juez dejara en libertad a sus amigos sería mala porque llevaría a muchas consecuencias malas (absolución de culpables que podrían cometer más delitos, y desconfianza pública de la ley), mientras que la línea de conducta consistente en condenar más severamente al asesino que al ladrón, y al acto intencionado más que al accidental, se justifica porque sus consecuencias son buenas: el valor de esa línea de conducta se demustra por sus resultados. Del mismo modo, las decisiones sobre el exceso de velocidad deben tomarse considerando las consecuencias: multar a esos conductores puede hacer que respeten los límites de velocidad en el futuro, dejando, con ello, de poner en peligro la vida de los demás; pero multar a aquellos que llevan enfermos al hospital podría causar la pérdida de vidas humanas.

Sin embargo, el concepto de justicia como tratamiento igual no se reduce a su aplicación en los tribunales o al trato que los padres dan a los hijos. Se aplica, en general, a todas las relaciones humanas. Una de las injusticias más flagrantes de las relaciones humanas es la institución de la esclavitud, porque supone un flagrante tratamiento desigual de los seres humanos: a algunas personas se las trata totalmente como medio encaminado a los fines de otras. (Recuérdese nuestro análisis de la esclavitud en relación con Kant, en el capítulo anterior.) Así pues, difícilmente podrá ponerse en duda la injusticia de la esclavi-

tud. Sin embargo, muchos afirmarán que la esclavitud no es *siempre* «inadecuada». ¿No puede haber tenido a veces la institución de la esclavitud una utilidad muy grande, e incluso en algunas circunstancias, una utilidad máxima? Quizá fuera la mejor solución posible en una sociedad agraria y preindustrial, con una escasez de mano de obra, sin el capital suficiente para alquilarla, y con el peligro de un hambre generalizada si no se conseguían esclavos. ¿Podemos estar absolutamente seguros de que, en su conjunto, la institución de la esclavitud en el sur de los Estados Unidos careciera de utilidad en las condiciones anteriores a la guerra civil —no, evidentemente, después de que la industrialización hiciera innecesaria la mano de obra no retribuida—? Aunque estemos seguros de que la esclavitud era «inadecuada» en el sur antes de la guerra ¿qué diríamos de la esclavitud en las circunstancias siguientes? En la antigua Babilonia una gran parte del pueblo era esclava y la minoría vivía una vida de placeres. Este sistema era injusto; pero —antes de condenarlo como «inadecuado»— pensemos en que *solamente* en esas condiciones —en las cuales un gran número de personas no tenía que trabajar para vivir— pudieron llevarse a cabo ciertas realizaciones difíciles y complicadas como, por ejemplo, el invento de un alfabeto. Supongamos —algunos historiadores lo consideran como un hecho probado— que no hubiera sido posible el lenguaje escrito sin la institución de la esclavitud. ¿Seguiríamos afirmando que era «inadecuada» la esclavitud en estas condiciones? ¿No es preferible tener un lenguaje escrito —que hizo posible la cultura y la civilización— a expensas de una esclavitud temporal (podría decirse, incluso, que gracias a ella resultó innecesaria la esclavitud más tarde) a no disponer en absoluto de ningún lenguaje escrito? ¿Cómo hubiera sido posible la revolución industrial que puso fin a la esclavitud, sin la escritura y las capacidades técnicas que requerían un tiempo consagrado al ocio? O bien, recordemos a los griegos: la institución de la esclavitud hizo posible que los ciudadanos atenienses (una minoría de la población masculina culta) consagraran su tiempo al arte, al drama y a las matemáticas. ¿No estarías dispuesto a afirmar que el inmenso legado cultural que nos dejó Atenas compensa de la esclavitud?

Ahora bien, si la esclavitud es siempre injusta, pero no es

siempre «inadecuada», su condición de «inadecuada» no puede estar totalmente en función de su injusticia. ¿Contradice al utilitarismo de la regla la distinción entre lo «inadecuado» y lo injusto? En modo alguno, hasta ahora: si las reglas de conducta que gobiernan a una sociedad determinada en ciertas condiciones no prohiben la esclavitud, y si esas reglas son las mejores en las circunstancias existentes, la esclavitud *no* es «inadecuada» en esas circunstancias. Evidentemente, es todavía injusta; pero, después de todo, la injusticia no es más que una parte o aspecto de la utilidad. Las reglas del tratamiento igual tienen verdaderamente una gran utilidad; pero el utilitarismo de la regla afirmaría que *pueden* suspenderse a veces, o más bien, ceder el paso a reglas de utilidad todavía mayor que no las incluyen, si con ello puede alcanzarse algún bien muy grande o impedirse algún mal muy grande. Por supuesto, ese bien o ese mal tienen que ser muy grandes; lo suficientemente grandes como para compensar de la tremenda inutilidad de suspender o traspasar —siquiera sea temporalmente— las reglas del tratamiento igual de todos los individuos.

Un tipo diferente de ejemplo servirá para ilustrar este problema de cuándo deben suspenderse las reglas de trato igual. Hace algo más de cien años, un barco tropezó con un iceberg y más de treinta supervivientes tuvieron que hacinarse en un bote que sólo podía contener siete personas [1]. A pesar de que algunos de los supervivientes se turnaban sumergiéndose en el agua fría apoyados en el borde del bote, resultó evidente al poco tiempo —en particular, porque se acercaba una gran tormenta—, que todos los ocupantes del bote se ahogarían si no se le aligeraba de la mitad de su carga. Surgió la pregunta angustiosa: «¿Cómo aligerarlo?». Ya se había lanzado por la boca toda la carga, a excepción del mínimo de comida y de agua necesarios para el número de personas que estaban previstas por los constructores del bote. Parecía probable que, de todas maneras, nadie podría sobrevivir, pero, a menos que se aligerara inmediatamente el bote a la vista de la tormenta inminente, no sólo era probable, sino seguro que nadie sobreviviría —tan seguro como pueda serlo

[1] Este caso está descrito en *The Moral Decision*, de EDMOND CAHN, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1955, págs. 61-65.

cualquier afirmación empírica—. Ahora bien, ¿qué es lo que había que hacer concretamente? Hubiera sido posible razonar del siguiente modo: «La solución justa consiste en que permanezcamos todos —la justicia quiere decir trato igual para todos— y así, cuando se desencadene la tormenta nos ahogaremos todos. Si hacemos esto será 'un acto de Dios', y ninguno de nosotros (salvo Dios) será responsable de nuestras muertes. Pero si el capitán condena arbitrariamente a alguno de nosotros a la muerte a fin de salvar a los demás, esas muertes recaerán sobre su cabeza». El capitán del bote no compartió ese punto de vista. Sabiendo perfectamente bien que si alguien sobrevivía tendría que enfrentarse con una acusación ante un tribunal por su acción (como de hecho ocurrió), razonó así: «Si yo no hago algo, todo el mundo se ahogará; ciertamente, es mejor que se salve alguien que no nadie, aunque, por supuesto, eso supondría sacrificar al principio del trato igual. Los pocos que voluntariamente se han sumergido en el agua para aligerar el bote ya han actuado de modo análogo. Así pues, tendré que *obligar* a algunos a que salgan del bote y se ahoguen. Más vale salvar a algunos que a nadie. Ni tampoco es injusto esto para los que sean seleccionados. De todas maneras se iban a ahogar».

De acuerdo con esto —y ante la hostilidad general de los pasajeros— el capitán escogió a algunos de ellos y les obligó a saltar del bote. Habiendo quedado así aligerado el bote, los restantes sobrevivieron a la tormenta y fueron recogidos por un barco a la mañana siguiente. (En la versión filmada de esta historia, *Abandon Ship*, el capitán no hace la selección según el caballeresco principio «Que se queden las mujeres y los niños», sino en función de su capacidad de sobrevivir: los que todavía no estaban enfermos, los que eran bastante fuertes como para poder remar durante mil millas hasta la costa africana.) He aquí, pues, un ejemplo en el cual se renunció a la justicia —en el sentido de igualdad— en favor del mayor número posible de supervivientes. ¿Consideraremos que el capitán obró «adecuadamente» al sacrificar la justicia (trato igual) a la utilidad, a fin de salvar algunas vidas? El juez —o los que hicieron las leyes según las cuales actuó el juez— no lo pensó así, aparentemente; pensó que la justicia que el capitán había sacrificado era más valiosa

que las vidas y, por consiguiente, le declaró culpable de homicidio.

Según el criterio de la justicia considerada como trato igual, el capitán era, indudablemente, culpable de injusticia. Ahora bien, ¿obró mal al salvar a alguno en vez de no salvar a ninguno, que es lo que hubiera requerido el trato igual? Algunos —poniendo la justicia por encima de la utilidad— contestarán afirmativamente, pero otros —la inmensa mayoría quizá— estarán de acuerdo en que hizo lo mejor en esas circunstancias, y teniendo en cuenta lo difícil que era decidir. Solamente sacrificando la justicia pudo obtener el bien mayor. Este ejemplo demuestra una vez más que —con todo y ser muy importante— la justicia no es más que una parte de la utilidad.

Así pues, hasta el momento no hemos encontrado razones convincentes para desviarnos del utilitarismo de la regla. Pero no hemos hecho más que empezar nuestro estudio de la justicia. La idea de justicia como igualdad no solamente está en relación con el trato igual, sino con la distribución igual de los bienes de este mundo. Y aquí surgen problemas muy espinosos. Aunque no lo consiguió antes, puede ser que ahora la justicia acabe por resquebrajar la roca del utilitarismo de la regla.

B. *Distribución igual*

«Existen algunas cosas a las que tienen derecho por igual todos los hombres independientemente de su rango o de su situación en la vida —y sería injusto que todo el mundo no dispusiera de ello.» « Es injusto que algunos tengan caviar antes de que todos tengan pan.» Estos sentimientos y otros muchos similares se oyen todos los días e indican que, si bien de modo confuso, la noción de igualdad está vinculada en alguna medida con la de justicia; pero, ¿la igualdad de qué? ¿Sería deseable que todo el mundo tuviera una reserva igual de insulina, un número igual de ventiladores eléctricos, un número igual de kilogramos de patatas, un número igual de libros? Esa igualdad sería la cosa más absurda del mundo: los diabéticos necesitan insulina que no sirve para nada a los que no lo son; algunas personas desean libros mientras que otras no saben leer o no les gusta; algunos

viven en climas árticos y no necesitan ventiladores o bien viven sin electricidad y esos ventiladores no les servirían para nada. No hay nada tan ridículo como proporcionar a todo el mundo un número igual de cada clase de cosas materiales.

Lo que esos sentimientos quizá signifiquen es que todo el mundo debería tener una cantidad igual, no de bienes instrumentales, sino de bien intrínseco. Y si, de nuevo, suponemos que la felicidad es el bien intrínseco, la justicia requerirá entonces que todo el mundo sea feliz por igual. Pero, desgraciadamente —aunque pudiéramos medir cantidades exactas de felicidad—, no estaría en nuestras manos —ni en las de ningún ser humano o reunión de seres humanos— producir un estado semejante. En cualquier esquema práctico de distribución equitativa no puede aparecer directamente la felicidad, puesto que es algo que ningún hombre puede distribuir. Lo único que puede distribuirse son ciertas cosas materiales que pueden ser un *medio* necesario para la felicidad.

Ahora bien, si distribuyéramos las cosas materiales —como las patatas, por ejemplo— entre todos los hombres por igual, la felicidad resultante distaría mucho de ser igual. A algunos les gustan las patatas y a otros no. Lo mismo podría decirse en el caso de que intentáramos distribuir por igual cosas intangibles como el amor: si encontráramos el modo de dar a cada ser humano una cantidad igual de amor, la felicidad de todos ellos seguiría siendo desigual, porque algunas personas son más felices que otras cuando reciben amor, y algunas prefieren dar a recibir.

Parece, pues, que la única cosa que podría distribuirse por igual en la práctica sería el dinero. Con él los hombres pueden comprar lo que deseen. No tienen por qué comprar ventiladores o patatas, y normalmente son más capaces de comprar por sí mismos las cosas que realmente desean que lo serían otras personas si compraran cosas para ellos. Pero ni siquiera una distribución igual de dinero llevaría a una felicidad igual. Algunas de las principales fuentes de felicidad no pueden comprarse con dinero. Aun prescindiendo de éstas, un estado de igualdad en la distribución del dinero duraría solamente un breve espacio de tiempo: algunos lo emplearían juiciosamente, y otros lo despilfarrarían en seguida, de modo que, al poco tiempo, resultaría que

la cantidad volvería a ser desigual y, desde luego, esto ocurriría en el plazo de una generación, de modo que la siguiente tendría que volver a empezar a partir de la desigualdad. Además, algunos pueden ser completamente felices solamente con un poco de dinero, mientras que hay otros que no son más felices —y que ni siquiera son felices— con una gran cantidad.

A pesar de todo, en cualquier esquema posible de distribución igual el dinero será casi la única cosa que podamos repartir porque se puede satisfacer con él muchos deseos, aunque no todos. Los economistas suponen a veces que un reparto igual de dinero se acercaría más que cualquier otra cosa a un reparto por igual de felicidad (o de bienestar). Por consiguiente, recurriremos al reparto de dinero en muchos de esos ejemplos, suponiendo provisionalmente que es cierto —aunque no lo sea— el principio: «A dinero igual, felicidad igual».

Sin embargo, surge un posible conflicto entre el ideal utilitario —incluso el del utilitario de la regla— y las exigencias de la justicia. Porque los actos en el utilitarismo del acto, y las reglas en el utilitarismo de la regla, tienen un propósito: producir *la mayor suma (cantidad) posible de bien intrínseco;* pero ¿acaso no requiere la justicia algo adicional —que hasta ahora no se ha tomado en cuenta—, a saber, una *distribución* por igual de ese bien intrínseco? Puede ilustrarse esa exigencia como sigue: supongamos que yo tengo opción entre dos actos A y B. Si hago A se producirán once unidades de bien intrínseco que irán todas ellas a parar al señor Smith. Si hago B, solamente se producirán diez unidades, pero, en lugar de ir todas a parar al señor Smith, se dividirán por igual entre diez personas. ¿Qué es preferible? El partidario del utilitarismo del acto o de la regla dirá que A es preferible porque el acto de realizar A —o la regla que le incluye— producirá un bien intrínseco mayor que el acto de hacer B. Y, sin embargo, muchas personas afirmarían que debo hacer B: no porque B produzca un bien mayor —que no lo produce—, sino porque en B se da una *distribución* equitativa de bien, y tendemos a creer que existe también cierto valor en la igualdad de la distribución, incluso *por encima de la cantidad* total de bien que se distribuye.

Por supuesto, podríamos intentar ganar la partida con afirmaciones como la siguiente: si Smith obtiene todo el bien intrín-

seco, los otros nueve sentirán envidia de él, y esta infelicidad basta para inclinar la balanza en favor de B. Pero esta solución no sirve porque hemos cambiado la situación original. Si la situación fuera ésa no existiría ningún problema. El problema se plantea cuando la cantidad de bien que resulta de A es realmente mayor. Supongamos que los otros nueve no se enterarán nunca de que Smith se queda con todo; o bien supongamos que, aunque se enteren, el bien intrínseco total (felicidad) de Smith sigue siendo mayor aunque se incluya esa envidia en el cálculo total —en tanto que cantidad negativa, deducida de antemano—. Así pues, nuestro problema sigue en pie.

Quizá parezca extraño que surja ese problema: ¿Acaso no prevé ya el utilitario el reparto de bien: la mayor felicidad (cantidad) para el mayor número (reparto)? ¿Acaso no están ambos incluidos ya en el principio original de la utilidad de Bentham Mill?

Intentemos desenredar esta cuestión. Bentham dio su clave igualitaria al utilitarismo al decir que cada persona cuenta solamente como una unidad. Cada una tiene que contar por igual. Es decir, al calcular el bien total producido por un acto, ese bien ha de contarse independientemente de quién sea su destinatario: mi padre o un desconocido en el ejemplo de la casa ardiendo. (Fue precisamente por esta razón por lo que Ross y los formalistas se opusieron al utilitarismo.)

Sin embargo, en otro sentido, el utilitarismo no es específicamente igualitario. Nunca nos dice que debamos procurar dar a todo el mundo una cantidad igual de felicidad (o de cualquier otra cosa); nos dice únicamente que debemos buscar *la mayor cantidad posible* de felicidad *incluyendo en el total la felicidad de todo el mundo*. Quizá Bentham y Mill quisieran incluir en un principio tanto la distribución igual como la cantidad máxima, pero, en todo caso, nunca lo manifestaron expresamente. De hecho, el lema «La mayor felicidad para el mayor número» no está muy claro. No nos dice lo que hemos de hacer en aquella situación en la que la *mayor cantidad* total de felicidad se alcanza cuando no todo el mundo la posee o cuando está distribuida desigualmente. El lema no nos dice si debemos entonces elegir la cantidad mayor o la más aproximadamente igual distribución de la felicidad existente.

En cualquier caso, los utilitarios del siglo XX han interpretado siempre a sus clásicos en el sentido de que hay que procurar siempre la mayor cantidad total de bien intrínseco sin cualificaciones o adiciones que establezcan que hay que sacrificar la cantidad de bien cuando, gracias a ello, puede obtenerse una distribución más aproximadamente igual. (¿Por qué entonces incluyeron Bentham y Mill la cláusula: «Para el mayor número»? Probablemente, a fin de garantizar que se incluía a todo el mundo en el cálculo de la mayor cantidad total.) Así pues, nuestro problema es el siguiente: ¿Este análisis clásico utilitario (la mayor cantidad total de bien, incluyéndose a todo el mundo en ese total) necesita ser revisada a la luz del principio de distribución igual, que, según hemos dicho, está incluido en nuestra idea de justicia?

Parece que la mayoría de los pensadores desean que se alcancen ambos ideales. Les gustaría tener una sociedad en la cual estuviera presente la mayor *cantidad* total de bien, y si tuvieran que escoger entre una sociedad que contiene un bien mayor y otra que contiene un bien menor elegirían aquélla sin vacilar. Sin embargo, análogamente, les gustaría tener una sociedad en la cual el bien estuviera —en la mayor medida posible— distribuido por igual (con excepciones de las que nos ocuparemos en la sección próxima); y si tuvieran que elegir entre una sociedad en la cual estuviera distribuido el bien por igual y otra en la que existieran desigualdades flagrantes elegirían la primera. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Qué hay que hacer cuando los dos ideales entran en conflicto? ¿Tendremos siempre —como dirían los utilitarios clásicos, o, en cualquier caso, así entendemos nosotros su pensamiento— que escoger la alternativa que contiene la máxima cantidad total de bien, independientemente de su distribución, o bien tendremos que escoger —como afirmarían los partidarios de la justicia— la alternativa que contenga la distribución de bien que más se aproxime a la igualdad, independientemente de la cantidad? ¿O habremos de mediar, en cierto modo, entre las dos concepciones y tomar en consideración a *ambos* principios creyendo que el acto «adecuado» debe incluirlos a ambos: el mayor bien total posible que sea compatible con su distribución más aproximadamente equitativa? Es, probablemente, correcto reconocer que la mayoría de la gente —una vez que pensara

en este problema— consideraría que lo mejor es la tercera alternativa: la que incluye a ambos principios.

El conflicto posible entre estos dos principios, cuando se les considera por separado, queda disminuido debido al hecho empírico de que habitualmente la distribución por igual es un *medio* de alcanzar la mayor cantidad posible. Por esta razón, los utilitarios clásicos han sido, por lo general, igualitarios. Mill trabajó toda su vida por deshacer las flagrantes desigualdades entre los ricos y los pobres; pero —si hemos de interpretar su fórmula como lo hemos venido haciendo— él actuó así *a fin de* conseguir, gracias a ello, la mayor *cantidad* posible de bien en la nación considerada como un conjunto. El hecho de que una distribución equitativa asegure o no la mayor cantidad total de bien constituye un problema empírico que no nos interesa por ahora. Nuestro problema es: ¿Debemos fijarnos como objetivo los dos ideales o uno solo? ¿Debemos buscar la máxima cantidad de bien (siendo la distribución igual un simple medio para ello —quizá un buen medio, quizá un mal medio—) o deberemos buscar una máxima cantidad de bien *más* una equitativa distribución de bien? No nos decidamos demasiado de prisa. En esta sección y en la siguiente discutiremos el asunto con varios ejemplos y argumentos.

Recurriendo una vez más al dinero como ejemplo, existe una antigua y perdurable controversia económica entre aquellos que desean una *cantidad* máxima de dinero en una nación y aquellos otros que desean una *distribución* equitativa o casi equitativa. Así, un capitalista del *laissez faire* argumentaría diciendo: «Reconozco que una economía capitalista produce grandes desigualdades: el dinero se concentra en manos de unos pocos; los grandes negocios tienden a prosperar más que los pequeños; y, del mismo modo que una gran estrella se hace todavía mayor debido a su fuerza de atracción por la acción de la gravedad, el mucho dinero tiende a aumentar todavía más: 'A aquel que tiene se le dará'. Ahora bien, la riqueza o la promesa de la riqueza proporciona el único incentivo para asumir riesgos, emprender negocios nuevos, ampliar las industrias y administrarlas eficazmente. Si el gobierno administra una empresa, los responsables no se apuran si pierden dinero porque nadie va a censurarlos ni tampoco van a ir a la bancarrota. Si queremos tener una economía realmente

en expansión con la máxima cantidad de riqueza en la nación, necesitaremos una economía libre y capitalista con un mínimo de intervención gubernamental y de impuestos a fin de no asfixiar los incentivos para la expansión y para una productividad mayor. Este sistema —a pesar de las grandes desigualdades (que yo reconozco que son inevitables)— nos proporcionará la mayor cantidad posible de riqueza. Es cierto que muchas desigualdades no son merecidas —el pequeño comerciante sufre y es a menudo desplazado por la gran empresa—, pero, a pesar de ese defecto, este tipo de economía es el mejor, porque permite una riqueza y una productividad mayores que cualquier otro sistema. Incluso aquellos que sufren inmerecidamente en comparación con la gran empresa tendrán —por regla general —más dinero que el que tendrían en una economía más controlada».

Sin embargo, el socialista replicará: «Pero en un Estado capitalista de *laissez faire* las desigualdades son tan flagrantes, tan *injustas*, que este tipo de economía no nos sirve; en Gran Bretaña, por ejemplo, existe una mayor aproximación a la igualdad en la distribución de los bienes. Como el Estado controla algunas industrias no se da esa competición despiadada —con grandes empresas que devoran a las pequeñas— que es usual en las economías menos controladas. Es posible que la *cantidad* total de bienes económicos no sea tan grande como lo sería en un régimen capitalista de *laissez faire*. Pero cualquier disminución en la cantidad total que haya resultado del control estatal (a consecuencia de un incentivo personal menor) está más que compensado por el hecho de que el pueblo llano está consiguiendo, por fin, un trato decente y determinadas garantías de seguridad, cualquiera que sea su situación en la vida».

No es cometido nuestro, en un libro de ética, discutir los méritos respectivos de los diversos tipos de economía. Hemos recurrido a este ejemplo únicamente para ilustrar la diferencia entre dos ideales éticos diferentes: uno, que favorece la cantidad total mayor de bien (instrumental en este ejemplo), incluso a expensas de una distribución más aproximadamente igual, y otro que favorece la casi igualdad de distribución aunque sea a expensas de la cantidad total de bien a distribuir. Ninguna de las dos concepciones prescinde totalmente del principio opuesto (los socialistas consienten desigualdades si con ello se obtiene una cantidad

mucho mayor del bien que puede distribuirse), pero existe ciertamente una gran diferencia en el hincapié que se hace en uno o en otro.

La diferencia entre estos ideales éticos puede también ilustrarse de otros modos. Si hay diez exploradores perdidos sobre un témpano de hielo, el mejor reparto de las reservas alimenticias sería dar a cada uno una porción igual; cada persona comparte por igual la comida hasta que se acabe, a no ser que haya alguna razón especial para la desigualdad (por ejemplo, el que un hombre esté enfermo y no pueda comer su ración o que otro hombre vaya a morir antes de venticuatro horas si no recibe una ración superior a la media). Pero supongamos ahora que solamente haya comida para que puedan sobrevivir la mitad de ellos hasta que llegue el barco de socorro. En ese caso sería insensato seguir repartiendo la comida por igual, porque entonces morirían todos de hambre. Hay que tomar una decisión difícil: elegir quiénes van a sobrevivir mientras que los demás sucumben, o racionar por igual la comida restante, con lo que todos ellos morirían.

Este ejemplo es un caso extremo, pero el problema es éste: existe un límite inferior de bien instrumental (dinero o, como en este ejemplo, comida) por debajo del cual la igualdad es inútil, porque es la iguadad en la nada o en algo tan cercano a la nada que sería perfectamente inútil ser uno de sus beneficiarios. Ningún bien podrá alcanzarse con la igualdad en estas condiciones. Por una parte, una persona que dijera: «Ya sé que vamos a morir todos de hambre, pero de todas maneras debemos repartirlo por igual» ¡estaría realmente arrastrando por los suelos el principio igualitario! Lo mismo precisamente se ha dicho de la economía socialista: aunque proporciona una casi igualdad, el incentivo es tan bajo y el sistema —por ser la naturaleza humana lo que es— tan inevitablemente poco eficiente, que, pasado un cierto tiempo, ya no queda gran cosa que repartir por igual: nos encontraremos con lo que se ha llamado «un estado de miseria espléndidamente igualada» [2]. *Si* pudiera demostrarse que una economía caracterizada por la distribución equitativa produce ese resultado, tal economía sería para sus miembros casi tan inútil como

---

[2] L. Garvin, *A Modern Introduction to Ethics*, pág. 460.

la situación de los diez hombres sobre el témpano de hielo compartiendo unas raciones de hambre.

Por otra parte, el capitalista que dijera: «No me importa el número de personas que sufran, no me importa cuántos van a morir de hambre, ni me importa tampoco que un pequeño número de personas tenga en sus manos prácticamente toda la riqueza con tal de que la *cantidad* total de riqueza sea superior a la de cualquier otro sistema» arrastraría, indudablemente, por los suelos el principio de la mayor-cantidad-total. Como ya hemos dicho, cuando hay un conflicto la mayoría de la gente intenta mediar entre la mayor cantidad total de bien (de cualquier clase) y su distribución más aproximadamente igual posible.

¿Cómo se llega al punto medio entre estos principios? En opinión de mucha gente, hay que revisar el principio de la utilidad —intrepretado como máxima *cantidad* total de bien intrínseco—. «Porque —se afirmará— no solamente cuenta la cantidad de bien intrínseco (felicidad, conocimiento, o lo que sea), sino también su *distribución*: tan importante es que haya una distribución justa de bien intrínseco como que exista una gran cantidad de él». Si acatamos esta adición no necesitamos abandonar el utilitarismo de la regla, pero tendremos que abandonarlo en la forma en la que lo habíamos estudiado hasta ahora. Podremos seguir conservándolo *si* decimos que no solamente la felicidad (y según los pluralistas, también otras cosas) es intrínsecamente buena, sino también la *distribución* de la felicidad (o de cualquier otra cosa que sea intrínsecamente buena). Dicho en otras palabras: se añade la justicia a la lista de cosas que intrínsecamente vale la pena alcanzar o producir. A esta revisión del utilitarismo de la regla se la llama a veces *utilitarismo de la regla por extensión*. Y es, en verdad, una extensión del utilitarismo de la regla tal y como lo hemos estudiado hasta ahora. Por primera vez tenemos un concepto de bien intrínseco que no es un estado de consciencia de los individuos (o una disposición a producir estados de consciencia). X, Y y Z pueden ser estados de consciencia de los individuos, pero la distribución de X, Y y Z no lo es. Sin embargo, este hecho no tiene por qué desanimarnos: sería difícil presentar una razón que demuestre por qué son intrínsecamente buenos únicamente los estados de consciencia, o por qué no puede serlo la distribución de estados de consciencia.

Será preciso desarrollar otra cuestión antes que decidamos si adoptamos o no el utilitarismo de la regla por extensión. Hemos visto que hay ocasiones en las cuales no puede sostenerse la igualdad (igualdad en la miseria, igualdad de la muerte por asfixia), ocasiones en las cuales la justicia tiene que ceder el paso a la utilidad. Ahora bien, ¿no son éstas ocasiones en las cuales la igualdad no es justa en absoluto? Si un hombre trabaja penosa y constantemente mientras que otro es un perezoso, ¿será justo que reciban el mismo salario? ¿No requerirá a veces la justicia una desigualdad? O bien —volviendo a nuestro anterior ejemplo del que sentenciaba a ambos hombres— supongamos que ese juez (en la hipótesis de que tuviera poder para ello) tratara igual a todas las personas culpables de la misma falta contra el Código de la Circulación —y que las condenara a todas ellas a la silla eléctrica—. A una sentencia semejante la consideraríamos extremadamente injusta, *no* porque las víctimas recibieran un trato desigual (puesto que a todas las condena a la misma pena), sino porque la condena no está en consonancia con lo que *se merecen* los culpables. Dicho con otras palabras: si queremos considerar lo que es justo, habremos de tener en cuenta el problema de los méritos. De esta cuestión —el punto más importante en el concepto de justicia— vamos a ocuparnos a continuación.

Ejercicios

1. Indique usted si considera que las situaciones siguientes contienen injusticia en el sentido de *trato desigual.* Explique sus razones.

a) No se contrata a un negro para un puesto determinado porque: 1) su piel es negra, 2) no tiene la preparación adecuada, 3) los obreros blancos se declararán en huelga si se le contrata.

b) Un hombre que conoce a un miembro de la dirección de un hospital se vale de esa influencia para conseguir un trato privilegiado en favor de su hermano enfermo en ese hospital. Otro enfermo que carece de esa influencia no puede conseguir ese tratamiento. ¿Influye el hecho de que el segundo enfermo *recurriría* a esa influencia si la tuviera?

c) Algunas personas se presentan voluntarias para un experimento médico peligroso y otras no.

d) Se escoge a dos hombres de una compañía para una misión peligrosa, con un 50 por 100 de probabilidades de volver vivos de ella. Se les ha escogido: 1) por el teniente porque siente un resentimiento

personal contra ellos, 2) a suertes, 3) porque tienen para esa misión unas aptitudes que no poseen los demás soldados de la compañía.

e) Diez hombres tienen que morir, a fin de mantener al enemigo, en una disposición indefendible y permitir así que cien hombres se retiren con toda seguridad.

f) Ciertos proyectos de ley establecen requisitos que solamente satisface una categoría determinada de personas adultas: 1) los varones y no las hembras, 2) los sanos pero no los enfermos, 3) únicamente los hombres que tengan más de seis pies de altura, independientemente de su riqueza, posición o fama.

g) Una viuda rica deja en su testamento mil dólares a todos los vecinos de su localidad que tengan más de seis pies de altura.

h) Una revista, cuando el candidato republicano a la Presidencia hace una alocución electoral, dedica cinco o seis columnas entusiastas a describir el acto; pero cuando el candidato demócrata habla en público, la revista o le ignora o se limita a consagrarle una columna o incluso menos, con observaciones desfavorables y extractos de su alocución escogidos de modo que deformen su sentido. La revista es: 1) una revista semanal de noticias, 2) un portavoz del partido republicano, 3) una revista que trata a Hitler y a Stalin del mismo insultante modo que al candidato demócrata.

i) Una cadena nacional de radio y televisión concede por igual a los republicanos y a los demócratas un espacio de tiempo gratuito, pero se lo niega a los siete u ocho partidos políticos menores.

j) Una Dirección de Enseñanza rechaza la oferta de un rico donante de construir un nuevo instituto público en su barrio, basándose en que todos los barrios de la ciudad tienen derecho a un trato igual, y que, por tanto, sería injusto aceptar cualquier oferta que diera a un barrio ventajas que no poseen los demás.

k) «Si un pobre abandonara a un comerciante y pasara a ser cliente de otro, porque el primero se ha vuelto cuáquero, difícilmente lo llamaríamos acto injusto, por muy poco razonable que nos pueda parecer; pero si un rico terrateniente actuara del mismo modo con un vecino pobre, muchas personas dirían que se trataba de una persecución injusta» (H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, pág. 270).

l) Estoy conduciendo en una autopista que tiene una velocidad límite de setenta y cinco millas por hora. Voy a setenta por hora y otro coche me pasa a ochenta. Un policía me detiene. Le digo: «¡Esto es injusto! ¡El iba a ochenta!». El policía replica: «Ya lo sé, pero los dos estaban violando el límite de velocidad. Así pues, no puede usted decir que se trata de una injusticia. Además, me resultaba más fácil cogerle a usted».

2. Consideramos que el hecho de que Smith sea amigo personal del juez es una razón especial para sentenciar a Smith con más benevolencia que a Jones. Pero pensamos que el hecho de que Smith fuera a toda velocidad para salvar una vida es una razón especial relevante. ¿Qué

opina usted de las siguientes razones? (Suponga que Smith y Jones son culpables de la misma infracción y en las mismas condiciones.)

a) Smith cometió su falta hace muchos años, mientras que Jones la realizó hace poco tiempo.

b) Smith se ha enmendado desde entonces, pero Jones no.

c) Jones ha tenido un castigo mayor (hoy) que el que tuvo Smith (el año pasado), porque las infracciones de ese tipo son hoy día más corrientes y es cada vez más necesario el castigarlas.

3. ¿A cuál de las siguientes razones considera usted especiales y justificadas, por lo que se refiere a votar en favor o en contra de un candidato a la Presidencia?

a) Es católico.

b) Es amable y generoso con su mujer.

c) Está divorciado.

d) Es muy roñoso.

4. ¿Opina usted que las siguientes razones son especiales y justificadas? ¿Por qué?

a) «Tendría que haber leyes que prescribiberan métodos más humanitarios para sacrificar ganado en los mataderos.» «De acuerdo, pero exceptuando a los judíos ortodoxos, cuya religión exige que se desangren los animales hasta morir. Se trata, indudablemente, de una razón especial y justificada.»

b) «No cabe duda que los medios judíos estaban justificados cuando solicitaron que se prohibiera la película *Oliver Twist*, porque el malo, Fagan, es judío, y con ello podría darse a algunas personas la impresión de que los judíos son malvados. La justicia exige un trato igual para todas las razas.» «Sí; pero, entonces, ¿qué ocurre con las demás películas en las cuales los malos no son judíos? ¿Habrá también que prohibirlas?»

c) «Supongo que tenemos que arriesgarnos a una guerra posible a fin de permanecer en Berlín y proteger a sus ciudadanos. Pero todo ello no me entusiasma. Yo soy judío, y los alemanes intentaron exterminar a mi pueblo no hace muchos años. Por consiguiente, no tengo ninguna razón especial de desear que vayamos a la guerra para protegerlos ahora.»

d) «¿Que no le dan a usted un empleo? ¿Que lo ha intentado en veinte emisoras distintas y no le quieren contratar como locutor? ¿Por qué cree usted que todo el mundo le rechaza?...» «N-n-n-no l-l-les gus-tan lo-los ju-ju-díos.»

5. El profesor da a su clase un *test* con diez preguntas. Algunos estudiantes pueden terminarlo dentro del tiempo fijado; pero, según va transcurriendo el examen, el profesor ve que la mayoría de ello no va a conseguir terminarlo y por ello les dice: «Tengan la bondad de prescindir de la pregunta número 10». De todas maneras, algunos estudiantes la contestan aunque el profesor les haya dicho que no piensa compu-

tarla en el resultado final, porque si se la computara a algunos tendría que hacerlo así para todos. Algunos estudiantes objetan que:

a) Es perfectamente justo computar la pregunta número 10 para aquellos que la han contestado y no computarla en el caso de los que no la han contestado.

b) Es injusto incluir la pregunta porque de ese modo se da una prima a la velocidad y no se trata de un *test* de rapidez.

c) Es injusto incluir la pregunta porque algunos estudiantes pueden contestarla y hay que recompensar esa posibilidad; si ciertos estudiantes son muy lentos, ello no es motivo para que vaya a suprimirse la ventaja de los que no lo son.

Dé un valor a estas objeciones a la luz de la justicia considerada como trato igual.

6. ¿Qué decisión tomaría usted en la situación siguiente? ¿Por qué? Usted dirige una institución que proporciona asistencia siquiátrica gratuita a los que no tienen dinero para pagarla. Ante un gran grupo de solicitantes que tienen todos ellos un derecho igual al tratamiento y que todos lo necesitan con igual urgencia, tiene usted que elegir entre dos líneas de conducta: *a)* proporcionar sesiones poco frecuentes (por ejemplo, una cada dos semanas) a cada una de las mil personas que desean y necesitan esa asistencia, aunque por este sistema no vaya a conseguirse ninguna mejora sustancial en las condiciones de los pacientes, a excepción de unos pocos; *b)* proporcionar una asistencia psiquiátrica realmente eficaz a 100 pacientes (por lo menos, varios meses de tratamiento, a razón de un mínimo de tres sesiones semanales), dejando que el resto se quede sin tratamiento.

7. *a)* Si tuviera usted que elegir entre dar a treinta personas diez unidades de felicidad por cabeza, o dar a tres personas cien unidades de felicidad por cabeza, ¿que elegiría usted? ¿Por qué? *b)* Si tuviera que elegir entre hacer feliz a treinta personas durante un año, o hacer felices a tres personas durante diez años, ¿qué elegiría usted? ¿Por qué?

8. Se ha sugerido (L. GARVIN, *A Modern Introduction to Ethics*, páginas 461-464) que no solamente necesitamos un principio de máxima cantidad de bien (utilitarismo), sino también un principio de distribución igual o equitativa (justicia), y, además, otro principio. Por ejemplo, supongamos que unos padres de medios económicos limitados tienen que elegir entre tener dos hijos o tener ocho. Supongamos que la *cantidad* total de bien que puedan proporcionar (bien económico, pero —si usted lo prefiere— suponga que se trata de un bien intrínseco) es la misma en ambas situaciones, y que en ellas ese bien será compartido por igual entre todas las personas interesadas. Así pues, con ello se habrán cumplido los dos primeros criterios. Ahora bien, se arguye que seguimos necesitando un tercer principio porque es evidente que una familia más reducida —en la cual puedan repartirse más cómodamente esos medios económicos limitados— sería preferible a una familia mayor en la cual hay que distribuir la misma cantidad de bien, por lo cual es

posible que los niños tengan que ir vestidos de harapos, puesto que les toca menos a cada uno. A este tercer principio se le ha llamado «Principio de la Cantidad Media» y —según él— cuando ya han quedado satisfechos los otros dos criterios, hay que elegir la alternativa que implique que cada uno va a recibir la mayor cantidad de bien (aunque la cantidad *total* de bien sea la misma en ambas alternativas). En esta situación está claro que habría que elegir la primera, puesto que en ella cada miembro de la familia disfrutará un bien mayor.

¿En qué tipos específicos de situación habrá que tomar en consideración el Principio de la Cantidad Media? («¿Por qué no en todos los casos?).

9. Aplique ahora el Principio de la Cantidad Media a las situaciones siguientes: Si estuviera en su poder elegir, ¿qué elegiría usted: *a)* un mundo de 20.000 millones de personas, cada una de las cuales compartiera por igual los bienes de la tierra, pero pasando a menudo hambre porque no les toca lo suficiente a pesar de ese reparto por igual, o *b)* un mundo de 2.000 millones de personas, basado en un reparto equitativo entre todos sus habitantes, que dispondrían, sin embargo, de lo suficiente para sus necesidades, dado que no sería preciso repartir los recursos tan mezquinamente? (¿Se le ocurren a usted otras situaciones en las que habría que aplicar el Principio de Cantidad Media?)

(La bibliografía está al final de la sección siguiente.)

21. Justicia y mérito: La recompensa

¿Por qué tiene la gente que recibir recompensas y castigos desiguales? ¿Por qué habrá de recibir A más dinero que B y por qué podrá moverse libremente entre sus semejantes C mientras D está entre rejas? Decimos que ello es debido a los méritos; A merece más salario que B porque trabaja o produce más, y D ha cometido un delito que hay que castigar, mientras que C no ha cometido ninguno. Muy a menudo hablamos de justicia en términos de mérito. Decimos que determinado individuo ha recibido su justa recompensa —es decir, la recompensa que se merece—; o que se ha castigado injustamente a alguien, o sea, que el castigo que se le ha infligido es mayor que el que merece. Decimos que un padre es injusto si da más dinero a un hijo despilfarrador que a otro ahorrativo: no solamente porque no les da a ambos una cantidad igual, sino porque esa desigualdad no está en consonancia con sus méritos. Los teólogos cristianos dicen frecuentemente que la Dispensación de la Justicia (Antiguo Testa-

mento) fue suplantada por la Dispensación de la Gracia (Nuevo Testamento): esto es, que sería justo condenarnos a todos al infierno para siempre, pero que —debido a la Gracia— alguno de nosotros podrá alcanzar la recompensa del cielo. Dicho en otras palabras: según estos teólogos, todos merecemos un castigo eterno aunque, debido a la Gracia divina, algunos alcanzaremos el privilegio de disfrutar un destino mejor que el que merecemos.

La justicia consiste en obtener lo que nos merecemos: ¿puede haber algo más sencillo? Pero la sencillez concluye ahí. La gente no está a menudo de acuerdo sobre cuáles son los castigos o recompensas que se merecen; y ese desacuerdo no siempre es debido a que se sea parcial en beneficio propio. Aunque nosotros mismos no estemos implicados en modo alguno, frecuentemente discreparemos sobre quién se merece algo y por qué se lo merece. Pero, por lo menos, estamos de acuerdo en que la justicia tiene algo que ver con los méritos. Unicamente discrepamos en relación con lo que, en cada situación específica, es merecido.

Estudiar este problema —siquiera sea brevemente— es un asunto complicado. Pero no hay más remedio que hacerlo: no podemos prescindir de ese problema. Muchas personas estarían dispuestas a afirmar que el mérito es el concepto más importante de los contenidos en la idea de «justicia». En realidad, se afirma a menudo que el mejor estado posible de la sociedad sería aquel en el cual cada hombre obtuviera lo que se merece: al que más se merezca se le recompensará en mayor medida (esa recompensa consistirá, probablemente, en felicidad o en cualquier otra cosa que se considere intrínsecamente buena). Al que se merezca mucho se le dará mucho y el que merezca poco recibirá poco. Dicho en otras palabras: el estado ideal sería aquel que guardara una *proporción perfecta* entre mérito y recompensa. Es obvio (páginas 258-271) que nuestro mundo actual no satisface esa exigencia tan rigurosa: con frecuencia parece caer en el extremo opuesto, al recompensar a los malvados y castigar a los inocentes. Pero los teólogos afirman a menudo que todo ello quedará enderezado en la vida futura, y que todo el mundo recibirá estrictamente lo que se merece, existiendo, por consiguiente, una «justicia perfecta». De hecho, Kant recurrió a esta posición como argumento en favor de la inmortalidad: la ley moral requiere que exista la justicia (adecuación de la recompensa con el mé-

rito) y en este mundo la justicia no triunfa a menudo; por consiguiente, tiene que existir otra vida después de ésta, a fin de que triunfe. La mayoría de los filósofos están de acuerdo en que no se trata de un argumento muy convincente. Pero, por lo menos, da fe del deseo tan arraigado y tan extendido de justicia.

Ahora bien, cuando nos preocupamos de casos concretos quedamos defraudados desde un principio. ¿Qué *se merece* una persona y por qué? ¿Qué se merece un fontanero? ¿Dos dólares por hora? ¿Cinco dólares? ¿Cómo podremos determinarlo? ¿Diremos que un hombre que ha cometido un robo a mano armada se *merece* la condena de diez años de cárcel que la ley establece —o cinco, o veinte—? ¿Y quién podrá decir en qué medida esa condena del ladrón a mano armada debe ser mayor que la del ratero? No se trata solamente de que los casos concretos difieran entre sí, aunque de hecho difieren; sino que, incluso tratándose de un *solo* caso, nos resultará extremadamente difícil decir *qué* es lo que se merece una persona. ¿Según qué criterio habrá que valorar los méritos?

A fin de orientarnos en este laberinto reduzcamos por ahora nuestro análisis al tema de la recompensa debida a un trabajo que se ha realizado. Y tomemos únicamente en cuenta las recompensas monetarias, suponiendo —aunque esto dista mucho de ser cierto— que una recompensa monetaria mayor redundará en un bien intrínseco mayor para la persona que la recibe. ¿Qué criterio habrá de emplearse entonces para determinar quién debe recibir el máximo dinero por su labor? [3].

El criterio más directo y más obvio para determinar la medida de una recompensa es el *trabajo*. Diremos, ciertamente, que lo que se debe pagar a una persona está en proporción directa con el

---

[3] Los criterios de justicia que consignaremos a continuación no sugieren, en modo alguno, que un organismo —como la Comisión Estatal del Plan— deba intentar regular las recompensas materiales de la gente de modo que se consiga un estado de justicia. Indudablemente, el resultado de un procedimiento semejante sería tan horrible como justo, según lo pensaba Mill (véase la cita de la página 541). Lo que nos interesa aquí es deducir cómo *habría de* ser un sistema ideal de recompensas materiales, y no cómo habría que procurar esa recompensa. Si se hiciera basándose en la fuerza, en el capricho o en la arbitraria voluntad de los burócratas de una comisión, probablemente los resultados serían peores que los que se obtendrían con las injusticias más flagrantes elaboradas sin esa voluntad arbitraria,

trabajo que realiza. Pero, desgraciadamente, la palabra «trabajo» es ambigua. Lo mismo puede referirse a la *realización* —aquello que se ha producido de hecho: cosechas, artículos manufacturados o inteligencias educadas— que al *esfuerzo* que lleva a esa realización. Estudiémoslos por orden.

1. *La realización*, esto es, lo que realmente se ha producido o realizado gracias a un esfuerzo, independientemente de que haya resultado fácil o difícil o de que haya llevado más o menos tiempo el realizarlo. Mucha gente cree que el único criterio de valorar una recompensa es este de la realización real. *Es* el único criterio que se emplea (por lo menos, oficialmente) en muchos campos, por ejemplo, en la calificación escolar de los estudiantes. El estudiante que ha realizado durante el curso más cosas consigue la calificación de sobresaliente, independientemente de que haya trabajado mucho o no, o de que haya dedicado mucho tiempo a estos estudios. Si estudia mucho, pero —debido a su falta de capacidad o a su estupidez— no realiza muchos progresos durante el curso, podremos alabarle por su esfuerzo, pero no le concederemos la máxima calificación. Es posible que el ganador de una carrera de cien metros lisos no se haya esforzado ni la décima parte que otro competidor lesionado en la rodilla, pero de todas maneras gana el trofeo. Admiramos al hombre lesionado por su esfuerzo, pero recompensamos al ganador por su realización. En la industria los salarios tienden a estar —normalmente, pero no siempre— en proporción a lo que el trabajador ha realizado, y algunas personas estarían dispuestas a afirmar que así es como debe ser. La recompensa adecuada a la realización es no solamente el único sistema aplicable en la práctica (resulta más fácil determinar la producción real que el esfuerzo), sino que también tiene la mayor utilidad; porque, de este modo, los que tengan la mayor capacidad para realizar cosas sentirán, sin duda, el incentivo de alcanzar esa recompensa.

La propia palabra «realización» es, en cierto modo, ambigua. Puede referirse a: 1) la cantidad producida —por ejemplo, el número de piezas de tela que se pueden coser en una jornada de ocho horas—; y puede también referirse a: 2) la calidad de lo producido —por ejemplo, hasta qué punto es bueno un maestro, o la inteligencia y provecho que la dirección de un administra-

dor o técnico proporciona a sus subordinados—. Por lo general, cuando hablamos de realización incluimos ambos conceptos. Sin embargo, al intentar valorar las realizaciones surgen dificultades prácticas. ¿Son comensurables las realizaciones entre sí? ¿Habrá que pagar menos a un buen maestro que a un buen abogado, y a un buen abogado menos que a un buen cirujano? En nuestra sociedad se recompensa muy desigualmente. Ahora bien, si concedemos que esta desigualdad es injusta, ¿qué sistema *propondremos* para recompensar? Quizá nos convenga examinar ahora otros criterios posibles.

2. *El esfuerzo*, esto es, el otro sentido de la palabra «trabajo». Algunas personas dirán que cuanto más esfuerzo desarrollemos mayor salario mereceremos, independientemente de la cantidad o calidad reales de lo que produzcamos. Por supuesto, el esfuerzo no está solamente en función de la cantidad de tiempo que se ha dedicado a él; está también en función de la energía que se ha gastado durante ese tiempo. Dos hombres pueden dedicar ocho horas cada uno a un trabajo determinado, pero si uno de ellos se concentra plenamente en él durante ese tiempo, mientras que el otro trabaja de un modo despegado y sin interesarse por él, resultará evidente que el esfuerzo invertido no es idéntico aunque sí lo sea el tiempo dedicado a ese trabajo. Si ambos trabajan durante el mismo tiempo y con el 100 por 100 de su capacidad, podrá decirse que han desarrollado un esfuerzo igual. ¿Hasta qué punto es satisfactorio el esfuerzo como criterio para determinar los méritos de cada uno? Alguien —llamémosle A— puede sentirse inclinado a contestar a esta pregunta en la siguiente forma:

A: No resulta demasiado satisfactorio. Supongamos que tu vecino y tú desplegáis el mismo esfuerzo —idéntica cantidad de tiempo, idéntico porcentaje de vuestra total capacidad durante ese tiempo— y que, actuando así, tú —que eres más capaz e inteligente que él— realizas un trabajo tres veces mayor (producción, realización) que él. ¿Deberá recibir el mismo salario simplemente porque el esfuerzo desplegado ha sido el mismo? ¿Qué representaría un procedimiento semejante para tu moral, para ti que eres un trabajador capaz? ¿No te sentirías inclinado a dedicar a tu trabajo una atención menor, puesto que con ello producirías de todas maneras tanto como tu vecino? Un sistema basa-

do en el esfuerzo y no en la realización, ¿no equivaldría a recompensar a los estúpidos y a perjudicar a los eficaces? ¿Es justo que una persona que pueda hacer tres veces más que otra reciba por su trabajo el mismo salario? ¿Deberá darse al estudiante que trabaja mucho, pero que todo lo hace mal, una calificación mejor que al estudiante brillante que entiende en seguida las explicaciones del profesor y que realiza los deberes en la mitad de tiempo? ¿Habrá que recompensar el esfuerzo *per se* aun en el caso de que produzca muy poco valor?

Es posible que —en nuestra sociedad presente, y teniendo en cuenta cómo es la naturaleza humana— tengamos que conceder las recompensas basándonos, hasta cierto punto, en las realizaciones reales. Pero sigo pensando que no es el sistema ideal. Hasta hace poco existió en los Estados del Oeste Medio de este país una organización comunitaria que abarcaba varios condados, y en la cual se tenían todas las propiedades en común. Todo el mundo recibía el mismo salario de un fondo común a condición de que realizara el mismo esfuerzo (en tanto en cuanto puede determinarse un esfuerzo, por supuesto: se esperaba de todos que trabajaran con la mayor intensidad posible, más o menos el mismo número de horas al día). Evidentemente, algunos producían mucho más que otros que no estaban adaptados a sus ocupaciones. Cierto día un médico de la comunidad se quejó al comité directivo (cuyos miembros recibían también el mismo salario que él y los demás) «Soy un brillante médico y todo el mundo lo sabe. Trabajo tanto como el doctor X, que resulta más bien estúpido. Puedo diagnosticar las enfermedades más de prisa y más acertadamente que él; puedo hacer operaciones quirúrgicas con mayor habilidad. A consecuencia de ello, tengo muchos más pacientes: siempre están esperando para conseguir que les atienda yo. Y, sin embargo, no recibo ni un penique más que él, aunque mis servicios a la comunidad son incomparablemente mayores. Por consiguiente, solicito que me paguéis más que a él». Pero su petición fue denegada. «Dios te ha dado cinco talentos y a tu colega el doctor X solamente le ha dado uno —le contestaron—. Por consiguiente, El te pide a ti cinco talentos y a él solamente uno. Ya sabemos que tú eres más inteligente y más capaz. Pero eso no es un mérito tuyo, ni tampoco es culpa suya estar peor dotado. Dios espera más de aquel a quien ha dado más.»

A: Considero que ése es un sistema lamentable. Confiere un premio a la mediocridad y una sanción a la capacidad. No proporciona ningún incentivo para que una persona realice un trabajo superior. Recuerda que una realización superior no solamente es resultado de una capacidad superior, sino también de un trabajo duro, esto es, de un esfuerzo. ¿Y qué incentivo tendrá prepararse a un trabajo o una profesión calificados si la recompensa no va a ser mayor? Todo esto va en contra de la naturaleza humana y no es asombroso que hayan fracasado la mayoría de esas comunidades. El doctor del ejmplo acabaría siempre por marcharse —más tarde o más temprano— de la comunidad a otro sitio en el que se le reconocieran y recompensaran sus talentos superiores.

B: Pero si toda la nación o todo el mundo tuviera el mismo tipo de sistema económico social no podría marcharse a otro sitio.

A: Eso es cierto. ¿Y a ese sistema le consideras bueno? A mí me parece perfectamente horrible.

B: De ningún modo: sería el sistema idealmente justo. La gente estaría dispuesta a trabajar por el bien de la comunidad, el brillante doctor tanto como el mediocre. Todo el mundo estaría dispuesto a producir su máximo esfuerzo al servicio de la humanidad y a no esperar una recompensa mayor en base a un talento mayor.

A: El talento..., pero no se trata totalmente de una cuestión de talento. Ni siquiera el más brillante de los médicos puede llegar a la cúspide de las realizaciones si no trabaja mucho y durante mucho tiempo. ¿Y qué incentivo tendrá él para trabajar de este modo si con ello no va a conseguir nada? ¿Quién querrá dedicar años de su vida a formarse para una profesión? ¿Quién estará dispuesto a realizar trabajos desagradables o peligrosos? No podemos permitirnos el lujo de desperdiciar el talento. Hay que estimular a las personas capaces, y el sistema obvio para ello consiste en concederles un respeto mayor y una recompensa monetaria mayor. Si al torpe le pagas igual que al genio estarás desperdiciando a éste, que pensará: ¿«De qué me sirve todo esto? Puedo vivir igual de bien aunque no siga cultivando mi inteligencia». La inutilidad de un sistema semejante sería deplorable. Una sociedad montada de ese modo funcionaría con una utilidad mínima, pudiendo funcionar con una muy superior. Si recompensamos

al genio como se merece le estimularemos a desarrollar su talento de un modo que beneficie a toda la sociedad —e incluso el torpe vivirá mejor (por lo menos económicamente) de lo que hubiera vivido en el caso de que no se recompensara el talento.

B: Pero el hecho de que mi sistema —que exige mucho a la naturaleza humana, sin prometerle una recompensa mayor— no funcione —*si* es que realmente esto es un hecho comprobado— no constituye ningún argumento en contra suya. Seguirá siendo el único sistema *justo*.

A: Quizá lo fuera en una sociedad de ángeles, en una sociedad en la cual la gente no necesitara incentivos personales para realizar los esfeurzos. No veo que tenga ningún interés discutir cómo sería una sociedad de ángeles. Estamos hablando, indudablemente, de una sociedad de seres humanos con sus características psicológicas propias, incluyendo en ellas su fragilidad y su parcialidad en beneficio propio. Y, para la gente —con las motivaciones que normalmente tienen— el sistema que tú deseas supondría disminuir la utilidad hasta el extremo de derrotarse a sí misma. Al conceder a todo el mundo la misma recompensa por el mismo esfuerzo colocarías al talento un amortiguador tal que se detendrían las mejoras sociales y científicas, e incluso viviría peor la mayoría que dispone de un talento menor o nulo. Esa mayoría debe el nivel de confort y de bienestar que tiene a las mentes y al trabajo de los hombres capaces; y si esas mentes dejaran de sentirse estimuladas a realizar nuevos esfuerzos todo acabaría en una «miseria espléndidamente igualada».

B: Creo que tienes un concepto muy bajo de las motivaciones humanas. Estoy de acuerdo contigo en que hay que estimular a las personas capaces, pero no veo ninguna razón para que ese estímulo tenga que ser económico. Tú supones que no se puede conseguir que la gente trabaje por el bien general si no es por motivos egoístas. Me parece exageradamente pesimista. En el siglo XIX un escritor americano, Edward Bellamy (1850-98), escribió un libro, *Looking Backward*, en el cual imaginaba una sociedad animada por esos motivos altruistas que yo acabo de proponerte [4].

---

[4] Estudiado por M. S. EVERETT, *Ideals of Life*, cap. 12, pág. 508-516.

—¡Algunos hombres hacen el doble de trabajo que otros! —exclamé—. ¿Se sienten satisfechos los trabajadores competentes con un sistema que los mide por el rasero de los incapaces?

—No damos lugar a que nadie se queje de injusticia —replicó el doctor Leete—, porque pedimos a todos exactamente la misma medida de servicio.

—Me gustaría saber cómo consiguen ustedes esto cuando no hay, en realidad, dos hombres que tengan las mismas facultades.

—No hay nada más sencillo —contestó el doctor Leete—. Pedimos a cada uno que realice el mismo esfuerzo, esto es, le exigimos que rinda el mejor servicio que esté en condiciones de rendir.

—Pero aun suponiendo que todos trabajen lo más que puedan —dije yo—, la cantidad de producto resultante es dos veces mayor en unos hombres que en otros.

—Esto es muy cierto —replicó el doctor Leete—, pero la cantidad del producto resultante no tiene nada que ver con el asunto en cuestión que es el mérito. El mérito es un problema moral, y la cantidad de producto una cantidad material. Resultaría extraordinaria la lógica que pretendiera determinar una cuestión moral con arreglo a un canon material. Lo único que es congruente con el problema del mérito es la cantidad de esfuerzo suministrado. Todos los hombres que hacen lo que está en su mano hacen lo mismo. Las dotes personales de un hombre —aunque sean divinas— determinan simplemente la medida de su deber. El hombre de grandes dotes que no hace todo lo que podría —aunque haga más que un hombre de facultades muy modestas que hace todo cuanto puede— tiene que ser considerado como un trabajador menos meritorio que este último, y cuando muera dejará una deuda a sus semejantes. El Creador fija tareas a los hombres según las facultades que les ha dado; nosotros nos limitamos a exigir que las lleven a la práctica.

—Se trata, indudablemente, de una filosofía muy hermosa —dije—, y, sin embargo, me resulta duro pensar que un hombre que produce doble que otro —aunque los dos trabajen al máximo de sus posibilidades— tenga que recibir el mismo salario.

—¿Verdaderamente se lo parece? —contestó el doctor Leete—. ¿Sabe usted que a mí eso me resulta muy curioso? Hoy en día lo que la gente piensa es que habría que castigar —en vez de recompensarle— al hombre que, pudiendo producir dos veces más que otro con el mismo esfuerzo, no lo hace. Supongo que en el siglo XIX, cuando un caballo arrastraba una carga más pesada que una cabra, le recompensábais. Ahora bien, tendríais que haberle azotado si no lo hacía, basándoos en que debía hacerlo, al ser mucho más fuerte. Es curioso cómo cambian los criterios éticos. —El doctor dijo esto con una lucecilla en los ojos que me hizo reir a carcajadas.

—Supongo —le dije— que la única razón de que recompensáramos a los hombres por sus facultades mientras que considerábamos que las

de los caballos y las cabras servían únicamente para determinar el servicio que podíamos exigirles coactivamente era la de que los animales —al no ser seres racionales— hacían naturalmente lo más que podían, mientras que a los hombres solamente se les podía impulsar a actuar del mismo modo mediante una recompensa adecuada a la cantidad del producto que realizaban. Esto me lleva a preguntarle —a no ser que la naturaleza humana haya cambiado profundamente en estos cien años— si ya no sienten ustedes esa misma necesidad.

—La sentimos —protestó el doctor Leete—. No creo que haya habido ningún cambio a este respecto en la naturaleza humana desde aquellos tiempos. Sigue estando constituída de modo tal que unos incentivos especiales —en forma de premios y de ventajas— son requisitos previos para movilizar en cualquier dirección los mejores esfuerzos del hombre medio.

—Pero, ¿qué puede impulsar —pregunté— a un hombre a realizar sus mejores esfuerzos cuando sus ingresos van a ser idénticos, realice mucho o poco? Es posible que los caracteres elevados se consagren al bien común en ese sistema, pero ¿no tenderá el hombre medio a descansar, pensando que no sirve de nada hacer un esfuerzo especial, puesto que ese esfuerzo no va a aumentar sus ingresos, ni tampoco a disminuirlos el hecho de que no los realice?

—¿Cree usted realmente —contestó mi compañero— que la naturaleza humana es insensible a cualquier motivación que no sea el miedo a la pobreza y el amor al lujo; cree usted que la seguridad y la igualdad suprimirían los posibles incentivos para el esfuerzo? Los hombres de su tiempo no lo pensaron así, aunque pareciera lo contrario. Cuando surgía algo que exigía los mayores esfuerzos y la más absoluta abnegación recurrían a incentivos totalmente diferentes. Cuando se trataba de una cuestión de vida o muerte para el país no presentaban a los soldados los incentivos de un salario más elevado, sino los del honor y la esperanza de merecer el agradecimiento de sus semejantes, y el patriotismo y la inspiración del deber, y no hubo nunca en la Historia una época en la cual esas motivaciones no tuvieran eco en lo más noble y elevado que tienen los hombres. Y no solamente esto, sino que cuando analizamos el amor del dinero —que en vuestro tiempo constituía el impulso general para el esfuerzo— descubrimos que el miedo a la pobreza y el deseo del lujo no eran más que uno de los varios motivos para buscar la riqueza; los otros —y los que más influían en mucha gente— eran el deso de poder, o de llegar a una posición social, y el deseo de conseguir una buena reputación gracias al talento y al éxito. Así pues, ya ve usted que —aunque hemos abolido la pobreza y el miedo a ella, y el lujo desordenado y la esperanza de alcanzarlo— no hemos tocado la mayor pare de los motivos que, en otros tiempos, respaldaron el amor al dinero, ni ninguno de aquellos otros motivos que movían a realizar los esfuerzos supremos. Los motivos más groseros —que han dejado ya de interesarnos— han sido sustituidos por motivos más elevados que eran

totalmente desconocidos para los simples asalariados de vuestros tiempos. Ahora que la industria ha dejado de ser un servicio propio para convertirse en el servicio de la nación, el patriotismo y la pasión por la humanidad mueven al trabajador como en aquella época impulsaban al soldado. El ejército de la industria es realmente un ejército, no solamente por su perfecta organización, sino debido al ardor de la abnegación que impulsa a sus miembros...[5].

La realización y el esfuerzo son los dos principales competidores al puesto de criterio de justicia distributiva. Sin embargo, podríamos mencionar otros criterios:

3. *La capacidad.* Es posible que hubiera que conferir las recompensas en proporción a las capacidades. También este punto de vista resulta plausible, pero la palabra «capacidad» es ambigua.

1) Si por «capacidad» se entiende la capacidad *innata* —esto es, las capacidades o aptitudes con las que nacimos— difícilmente podrá aconsejarse que se la adopte como criterio. Las capacidades o aptitudes con las que nacimos están totalmente fuera de nuestro control. Si tenemos una considerable aptitud innata —por ejemplo, para la música— seremos afortunados; ahora bien, ¿habrá que conferir la recompensa en base a unas capacidades que no contribuimos a crear? Es cierto que el criterio de la realización recurre a la habilidad innata, porque (siendo iguales todas las demás condiciones) una persona que cuenta con grandes capacidades innatas llegará más fácilmente que otra a alcanzar elevados niveles de realización. Pero, por lo menos, la realización depende, en parte —quizá en su mayor parte—, de un trabajo duro y continuado. Thomas Edison dijo: «Toda realización supone un 2 por 100 de inspiración y un 98 por 100 de transpiración».

2) Existe también la capacidad *adquirida.* La capacidad de escribir a máquina, dominar idiomas, resolver ecuaciones, o manejar un torno se adquiere solamente después de un esfuerzo considerable, incluso en el caso de los mejor dotados. La capacidad adquirida es producto de la capacidad innata y del esfuerzo. Pero, en tanto en cuanto depende de dicha capacidad innata es una cuestión de suerte; y en tanto en cuanto depende del esfuerzo entra dentro del epígrafe «Esfuerzo», que acabamos de exa-

---

5 *Ibid.*, págs. 513-514.

minar. En cualquier caso, lo que indudablemente importa no es *tener* la capacidad, sino qué *es lo que* se va ha hacer con esa capacidad. ¿Habría que recompensar la capacidad *per se*, la capacidad que no produce nada, igual que si lo produjera?

4. *La necesidad.* Puede sugerirse que la recompensa de cada uno debe depender de lo que necesita: el que más necesite deberá recibir más. Algunos pondrán en duda que deba emplearse la necesidad como criterio y otros dirán que solamente se la puede emplear con cuentagotas o en situaciones extremas; pero muy pocos estarían dispuestos a sugerir que tenga que ser el único criterio. Si lo fuera, muy pronto cesaría todo trabajo y no quedaría nada con que recompensar a nadie. Indudablemente, no se debe permitir que el necesitado muera de hambre, especialmente si siente deseos de trabajar, aunque, sin culpa suya, no encuentre ningún trabajo. Indudablemente, no se debería permitir que mueran de hambre ni siquiera aquellos que pueden trabajar pero se niegan a hacerlo («la sociedad debe darles medios de subsistir»), e incluso habría que enviarlos a un siquiatra. (Algunas personas afirmarán que se *debiera* permitir que esos seres murieran de hambre. Pero ¿también sus familias deberían morirse de hambre?) Sin embargo, no se puede basar totalmente la recompensa en la necesidad. Si se recompensara igual a los que no trabajan que a los que trabajan, ¿quién desearía trabajar? Habría, sin duda, algunos; pero entonces tendrían que trabajar mucho más a fin de mantener a las grandes masas de indigentes. Además, si las personas más necesitadas recibieran más dinero que nadie, se lo gastarían, probablemente, en seguida a fin de volver a estar necesitados cuando llegara el próximo reparto de dinero. Recompensar en proporción a la necesidad equivaldría a recompensar a los despilfarradores y a las cabezas rotas y a sancionar a las personas que trabajan más duramente y que intentan con más valor impedir que en el futuro vayan a estar ellos mismos necesitados [6]. Hasta aquí todos nuestros criterios han hecho relación al trabajador o a lo que ese trabajador puede producir. Es, sin embargo, posible que puedan presentarse sugerencias desde otro ángulo: se

---

[6] Un ejemplo dramático de las consecuencias que acarrea el que la recompensa se base en la necesidad es el que revela el incidente de Starnesville, en *Atlas Shrugged*, de AYN RAND, Nueva York, Random House, 1957, págs. 253-292 y 654-697.

pueden encontrar criterios que no tengan nada que ver con el trabajador y sí con la sociedad en la que vive.

5. *El libre mercado.* Se ha sugerido a veces que lo que se merece el trabajador depende totalmente del salario que puede exigir su trabajo en un mercado libre. Cuando existe una gran demanda de ingenieros, una demanda mayor de la que puede proporcionar el mercado, los salarios de los ingenieros aumentan, y (se afirma) así debe ser. El resultado de ello es que hay más estudiantes que eligen la carrera de ingeniero, hasta el momento en que se colme la diferencia entre la oferta y la demanda. Si resultan demasiados ingenieros —más de los que necesita el mercado— bajan los salarios, disminuye el incentivo y un número menor de personas elige la carrera de ingeniero hasta que una nueva escasez de ingenieros vuelva a hacer que los salarios suban. (Existe otra circunstancia que puede determinar cambios en el mercado; por ejemplo, el hecho de que se estén construyendo muchos puentes, circunstancia que, a su vez, depende de factores económicos, como la política fiscal del Congreso, o la posibilidad de que vaya a haber una depresión.) De este modo, a través del flujo y reflujo de la oferta y la demanda, cada profesión tiende a atraer el número aproximado de miembros que son necesarios en ese momento —y (añaden los partidarios de este criterio) ésta es la única solución justa—. (Por supuesto, la situación cambia en una economía controlada; pero ésta es, precisamente, la razón de que mucha gente se oponga a este tipo de economía.)

Sin embargo, este esquema de la oferta y la demanda no funciona a la perfección, en tanto que criterio de justicia. Una vez que alguien se establece en una profesión que ha requerido una larga formación ya no puede cambiar de profesión por muy saturada que se encuentre ésta. Muchas personas son incapaces de estudiar ciertas profesiones, debido a dificultades económicas o a falta de aptitudes —por muy grande que pueda ser la escasez de miembros de esa profesión—. ¿A las personas que tienen familia que depende de ellos y que, por consiguiente, no pueden cursar los estudios necesarios para una determinada profesión, habrá que sancionarlas durante toda su vida a causa de esa circunstancia? Además, difícilmente podrá decirse que el mercado libre —incluso en una economía completamente libre— recompense a las personas en proporción a sus méritos. Normalmente,

los maestros bien dotados reciben menos ingresos que los doctores incompetentes; ¿quiere decir esta desigualdad que los maestros *deban* recibir menos dinero o que su profesión o sus realizaciones individuales son menos valiosas o meritorias? ¿Es justo que las enfermeras especializadas en el cuidado de tuberculosos reciban menos dinero, o estén en paro forzoso porque, debido al progreso médico, la tuberculosis se cura ahora más fácilmente? Los poetas, incluso los mejores, reciben muy poco dinero por el trabajo de su vida (por lo menos, en los Estados Unidos perciben mucho menos dinero que los empleados en las granjas y que las prostitutas). ¿Demuestra esta desigualdad que la profesión más antigua de todas se merece más que la menos próspera económicamente? ¿Se merecerá un ingeniero salarios menos elevados porque una momentánea oferta en el mercado de los ingenieros o porque una depresión nacional le obligue a reducir sus ingresos? ¿Se merecen los maestros una remuneración inferior porque normalmente los contratan Juntas Escolares que escatiman el dinero y son reacias a aumentar su propia carga como contribuyentes, y tienden a pensar que más importante que proporcionar maestros competentes a sus hijos es disponer de un segundo aparato de televisión?

6. Podemos mencionar otro criterio: el de la *necesidad pública* del producto de nuestro trabajo. Es posible que el criterio de la recompensa sea la necesidad que tiene el público de los frutos del trabajo de un obrero y no la necesidad del propio obrero. Evidentemente, las necesidades de la gente son distintas las unas de las otras; algunos necesitan amor más que dinero y otros necesitan dinero más que amor. Pero todo el mundo necesita alimentos; debido a esto, sería preciso que los granjeros recibieran las remuneraciones más elevadas, pues su trabajo es el más indispensable de todos: si no existieran, todos nos moriríamos de hambre. Según ese mismo criterio, a los joyeros que confeccionan costosas sortijas no se les debería dar nada o muy poco, porque podemos vivir sin ellas. Ahora bien, ¿quién es el que tiene que decidir cuáles son los servicios más necesarios? ¿Y más necesarios para qué? ¿Para la estricta supervivencia? ¿Para enriquecer la vida? ¿Para aumentar el número de horas dedicadas al ocio? ¿Para no desmerecer de nuestros vecinos? ¿Necesita todo el mundo Cadillacs y no Chevrolets o *jeeps?* ¿Son necesarios los bolsos de

señora y los tocadiscos estereofónicos? ¿No prestan ciertos servicios a la comunidad los fabricantes de puros de pega?

Hay que distinguir, por supuesto, entre la necesidad de una *profesión* determinada y la necesidad de *individuos* concretos dentro de esa profesión. Indudablemente, se necesitan granjeros, pero actualmente hay un superávit de ellos debido a que la agricultura se ha mecanizado, y un número menor de hombres puede producir más cantidad de alimentos. ¿Deberán los granjeros percibir mucho dinero porque su trabajo es vital, o porque hay demasiados? Más aún: hay ciertas cosas que se necesitan con urgencia, pero solamente por un pequeño número de personas, mientras que los productos de la agricultura los necesita todo el mundo. Los fabricantes de antídotos para el veneno de la serpiente cobra tienen un producto que necesitan urgentemente los que han sido mordidos por una serpiente; ahora bien, ¿tendrán que recibir menos retribución que los granjeros porque esa necesidad no está demasiado difundida? ¿Tendrá que percibir un jardinero tanto salario como esos hombres que pasean a diario por los pretiles de los puentes suspendidos a cientos de metros sobre el agua, en tiempo de niebla y de escarcha, para ver si el puente sigue en buenas condiciones, en el supuesto de que se necesiten por igual a estos dos tipos de trabajadores?

7. Hay que considerar todavía otro criterio: el del *deseo público* por el producto de un trabajo. Quizá lo que tenga que contar no sean las necesidades que siente la gente, sino lo que desean. Por supuesto, el deseo es distinto a la necesidad: es posible que necesitemos comer pero no lo deseemos, y es posible que deseemos beber alcohol aunque no lo necesitemos. Cuando necesitamos algo tiene que tratarse de una cosa sin la cual resulte difícil o imposible vivir. (Pero, frecuentemente, decimos que necesitamos algo cuando, en realidad, sólo lo deseamos: «¡Necesito una copa!», podemos decir siempre que la deseamos.)

Según el criterio del deseo, la recompensa tendría que estar en proporción con la medida en que ese producto es deseado o necesitado por el consumidor —por muy trivial o inútil que pueda ser ese producto—. La pregunta es: «¿Qué estaría yo dispuesto a pagar por esto antes que quedarme sin ello?», independientemente de que *debamos* o no quedarnos sin ello. Ahora bien, ¿es el deseo un criterio adecuado? Mucha gente preferiría comprar

alcohol que comida aunque sólo les quedara un dólar. Si todos los hombres compartieran esa preferencia ¿se *merecerán* los fabricantes de bebidas más retribución que los cocineros o los jardineros? ¿Habrá que tomar como criterio —ya sea del valor de un producto o de los méritos de su fabricante— las preferencias que un individuo pueda tener sobre lo que le gustaría? ¿O las preferencias de la mayoría de la población? Si la mayoría de los consumidores no sabe elegir y es fácilmente engañada por una publicidad falsa o tendenciosa, a consecuencia de la cual un producto de primera calidad cede el puesto en el mercado a otro inferior debido a que aquél cuesta unos centavos más y a causa de que sus fabricantes se han negado a falsear la publicidad, ¿demostrará esto que el producto de segunda calidad supone, realmente, una compra mejor o que sus fabricantes se merecen ingresos mayores? El hecho de que la mayoría de los americanos prefieran la televisión al teatro, ¿demuestra que los actores teatrales merezcan retribuciones inferiores a los de la televisión? ¿Tendrán que recibir emolumentos superiores los artistas comerciales porque haya más demanda de arte comercial que de arte selecto? Nos sentimos inclinados a decir que el hecho de que la gente pague más por Y que por X no demuestra, en absoluto, que Y valga más que X, o que el productor o abastecedor de Y se merezca más que el de X.

8. Como si no bastara con todas estas dificultades existen todavía otros criterios que se emplean a veces para valorar los méritos; nadie sugiere que sean suficientes por sí mismos pero, por lo menos, se sugiere a menudo que son relevantes por lo que se refiere al problema de los méritos cifrados económicamente. Examinémolos brevemente.

a) Se dice que todo aquel que tiene una profesión que exige una *larga formación*, con un gasto considerable de dinero durante bastantes años de su vida, se merece —en cuanto esté en condiciones de ganarlos— unos ingresos mayores que aquellos que no están especializados en su trabajo. La diferencia no está tanto en el hecho de que deseemos ser *snobs* o que queramos conservar las diferencias de clase y ni siquiera porque deseemos proporcionar un incentivo a la gente para que ingrese en esas profesiones (algunas de ellas están superpobladas), sino porque creemos que una persona se merece una recompensa por los años de

duro trabajo consagrados a prepararse para esa profesión, años durante los cuales otros hombres de esa edad estaban ya ganando dinero. Los siquiatras ganan más que el resto de la gente, pero —teniendo en cuenta que muy pocos pueden acabar su largo período de formación antes de los treinta años, aunque vayan constantemente a la Universidad— parece muy razonable que ganen más después de concluir su período de formación.

b) Análogamente, una posición que requiera unos *bienes de equipo costoso* —que hay que pagar del propio bolsillo— (por ejemplo, en el caso de un médico, de un dentista) merecen una mayor compensación; estos gastos no son lujos, sino necesidades para esas profesiones, y, en primer término, están dedicados a beneficiar a los enfermos y no a los médicos.

c) Si un determinado tipo de trabajo implica grandes *riesgos de pérdidas económicas* es posible que haya que compensar todo éxito que se consiga con ese trabajo. Las personas que ganan más en nuestra sociedad no son los asalariados, sino los que emprenden empresas nuevas (o bien continúan con otras antiguas): empresas fabriles, grandes almacenes y restaurantes. Pero cuando fracasan —como ocurre a menudo— debido a una competencia excesiva, al aumento de las cargas impositivas o a otras razones que no impliquen descuido o desidia por parte del propietario, probablemente las personas que corren con esos riesgos se merezcan ganar más que lo que ganarían trabajando con el mismo esfuerzo en una empresa que no supusiera esos riesgos. Cuando fracasa la empresa se arruinan años de trabajo y de dinero, y sólo quedan las deudas; y éste es un destino que difícilmente puede compensarse con los esfuerzos y el espíritu emprendedor.

d) Normalmente, todo el mundo está de acuerdo en que una persona cuyo trabajo representa un *peligro físico* considerable merece una compensación mayor que los que trabajan en ocupaciones más seguras. El obrero que transporta trilita o el albañil que trabaja en un andamio a treinta metros de altura, o el que neutraliza bombas sin explotar, se merece más recompensa (siendo iguales las demás condiciones) que el trabajador que no se enfrenta en su trabajo con ningún peligro. En una sociedad libremente competitiva, a esos trabajadores se les da mayor salario a fin de proporcionarles un incentivo en sus arriesgadas ocupaciones. Sin embargo, este principio deja de aplicarse fuera del ám-

bito de la libre competencia: en el ejército la infantería se ve expuesta a los mayores peligros, pero su paga es una de las más bajas de todas las armas.

e) Si un trabajo es *desagradable* —sucio, irritante para los nervios o molesto en cualquier forma, como, por ejemplo, recoger la basura o limpiar calderas, o trabajar ocho horas al día al lado de una sirena estridente— se considera que la persona que soporta esas condiciones de trabajo se merece una paga mayor. Una vez más, también aquí esta condición se cumplirá en el seno de una economía libre a fin de garantizar un incentivo; pero no se cumplirá en cualquier otro sitio: el ejército no parece ser de la misma opinión por lo que se refiere a la limpieza de letrinas.

A todos esos factores —e, indudablemente, a otros muchos— se les ha considerado relevantes por lo que se refiere a la valoración de los méritos. Mucha gente puede considerar que estos factores no son relevantes; otras personas incluirán a la mayoría, pero discreparán sobre el peso o importancia que hay que atribuir a cada uno de ellos. Por supuesto, la valoración de los diversos factores depende de la posición ética que se elija: concretamente, el hecho de que se crea que hay que juzgar los criterios de la justicia distributiva únicamente teniendo en cuenta si son relevantes para una utilidad global, o si bien, si, al juzgar estos criterios, se debe o no tener en cuenta otras cosas aparte de la utilidad. Examinemos brevemente estas dos posibilidades:

1. Según la primera posición, podrá decirse: «El utilitarismo —por lo menos, el de la regla por extensión— es adecuado para cubrir todas las situaciones consideradas; y los criterios de la justicia distributiva están justificados por su utilidad en la medida en que dichos criterios pueden estarlo. Así pues, podrá justificarse el hecho de dar mayores salarios a los que trabajan en empleos peligrosos o desagradables, porque, en general, dichos trabajos son muy necesarios, y solamente con salarios elevados se puede conseguir trabajadores para ello. Existen más probabilidades de que se prefiera, también aquí, la producción al esfuerzo como criterio principal de la justicia distributiva, puesto que emplear este criterio tenderá a proporcionar un incentivo y a aumentar la productividad, y, con ello (al menos eso se espera), la felicidad. Se considera incluso que la deseabilidad de una distribución igual —o, en todo caso, equitativa— sirve como auxiliar

de la utilidad; porque —según el utilitario— la cantidad total de felicidad (o de cualquier otro bien intrínseco) tiene más probabilidades de aumentar si se comparten los bienes de la tierra entre los hombres que si un puñado de ellos los monopoliza. En cualquier tipo de situación, la utilidad decide. Y como la justicia es parte de la utilidad, un acto puede ser 'adecuado' aunque siga siendo injusto, o, incluso, 'inadecuado', y, sin embargo, justo; pero en toda situación la utilidad determina la calidad de 'adecuado' o 'inadecuado': la utilidad del acto si somos utilitarios del acto, y la utilidad de la regla, en cuyo ámbito se da ese acto, si somos utilitarios de la regla».

Ciertamente, este planteamiento constituye la alternativa más clara, más sencilla y más contundente, y —estéticamente— la más satisfactoria. Pero este hecho no proporciona, por supuesto, ninguna garantía que le haga aceptable; la verdad es a menudo compleja y extremadamente enmarañada. El utilitarismo subsume todas las reglas morales, incluyendo a la justicia, en una fórmula rotunda. Ahora bien, ¿es aceptable esa fórmula?

2. Los que sustentan la segunda posición ética no quedarán satisfechos con un análisis que considera todos los problemas de la justicia como simples aspectos de la utilidad. «La justicia —afirmarán— es algo más que una sirvienta de utilidad.» Su razonamiento será poco más o menos el siguiente: «Yo admito de buen grado que recompensar a la gente por lo que realmente produce, más que por su esfuerzo, tiene una utilidad mayor: un principio semejante proporciona un incentivo y estimula la producción; pero *sigue siendo injusto*. No se trata, simplemente, de que necesitemos un principio de distribución equitativa del bien además del principio de la cantidad total: ya se ha sugerido anteriormente que debe hacerse esta adición (páginas 615-624). Nuestro análisis de la justicia, en términos de mérito, ha evidenciado que existe un conflicto más profundo entre la justicia y la utilidad, a saber: cuando consideramos cuál es la línea de acción que tiene una utilidad mayor solamente nos interesa el *futuro* —y yo admito por supuesto que tenemos que tomar en cuenta el futuro. Pero cuando consideramos cuál es la línea de acción que es justa —en el sentido de 'estar en consonancia con el mérito'— lo que nos concierne no es el futuro, sino el *pasado*. Lo que se merece una persona no depende de lo que vaya a su-

ceder en el futuro a consecuencia de sus acciones, sino de lo que realizó en el pasado. Se trata —como en el caso de ciertos de los deberes *prima facie* de Ross— de asuntos que se refieren al pasado. Así pues, si me preguntas cuál es el sistema de distribución de recompensas que tiene la mayor utilidad, te contestaré que la tiene el de recompensar la producción real (contrapuesta al esfuerzo) —y que también la tiene el sistema que consiste en atribuir recompensas adicionales a aquellos que trabajan en tareas complejas que son desagradables y peligrosas—. Pero si me preguntas qué sistema de distribución de recompensas es el más justo, te contestaré que aquel en el cual dos personas —que, sin embargo, tienen capacidades desiguales— reciben el mismo salario por un esfuerzo igual; y, por supuesto, en este caso no tomo en cuenta los efectos futuros porque es indudable que será el hombre más capaz el que produzca un bien mayor para la sociedad: lo que tomo en cuenta es el hecho de que, en el pasado, los dos han desarrollado un esfuerzo igual y trabajado durante un tiempo igual hasta el límite de sus capacidades, y —en base a esto— afirmo que tienen *justamente* derecho a percibir un salario idéntico. Un hombre no *se merece* cosechar —en mayor medida que otro semejante suyo— el fruto de una inteligencia superior o de cualquier otra capacidad innata. Si los dos hacen todo lo que pueden con lo que tienen, los dos se merecerán la misma recompensa. El tipo de sociedad que imaginaba Bellamy es mucho más justo que el de nuestra sociedad actual; pero quizá no sea —teniendo en cuenta lo que es la naturaleza humana— el que tenga la mayor utilidad: reconozco que, considerando las consecuencias futuras, hay que recompensar al hombre capaz a fin de proporcionarle un incentivo para seguir actuando así en el porvenir. Así pues, la conclusión es ésta: la justicia está empatada con la utilidad. Si deseamos un sistema de recompensas con una utilidad máxima tendremos que sacrificar la justicia en cierta medida; y si queremos un sistema justo de distribución tendremos que sacrificar, en cierta medida, la utilidad».

Si se acepta este punto de vista y si deseamos incorporar a nuestra concepción de «lo adecuado» tanto el mérito como la utilidad, nos veremos obligados a afirmar que —al tomar en cuenta qué acto o qué línea de conducta es «adecuado»— tendremos que tener en cuenta tanto el mérito (pasado) como la utilidad (futu-

ro), porque la calidad de «adecuado» estará en función de ambas. Nos encontraremos entonces con una nueva extensión del concepto de utilitarismo de la regla. Sin embargo, por el momento debemos dejar que sea el lector quien decida sobre este punto. El contraste surgirá mucho más claramente en la sección siguiente, en la que consideramos una vez más el concepto del mérito en conexión no ya con la recompensa, sino con el castigo.

Ejercicios

1. «La justicia exige la igualdad cuando los méritos son iguales, pero cuando son desiguales, la recompensa ha de esta proporcionada al mérito, y la desigualdad queda entonces justificada.» ¿En cuál de las siguientes situaciones cree usted que las personas en cuestión proporcionan buenos argumentos para justificar la desigualdad, y en cuáles no? ¿Por qué?

«Yo debería conseguir más de lo que consigo (o bien, yo debería conseguirlo pero él no) porque:

»*a)* Yo soy rico y él es pobre (en el caso de pleitear ante un tribunal);

»*b)* Yo soy blanco y él es negro (en el caso de casarse con una muchacha blanca);

»*c)* Yo soy pobre y él es rico (en el caso de pretender comprar la misma mercancía a un precio menor);

»*d)* Yo soy oficial y él soldado (por lo que se refiere a conseguir mejor comida);

»*e)* Yo soy catedrático y él es auxiliar (por lo que se refiere a dar clase durante un menor número de horas);

»*f)* Yo soy inteligente y él es tonto (por lo que se refiere a disfrutar del derecho de voto);

»*g)* Yo soy propietario y él no lo es (por lo que se refiere a poder ser elegido para cargos públicos);

»*h)* Yo soy americano nativo y él no (por lo que se refiere a la posibilidad de llegar a ser presidente de los Estados Unidos);

»*i)* Yo soy escritor y él es un plumífero (por lo que se refiere a obtener el premio Nobel de Literatura);

»*j)* Yo soy hombre y ella es mujer (por lo que se refiere a conseguir un salario mayor a trabajo igual);

»*k)* Yo soy hombre y ella es mujer (por lo que se refiere a conseguir empleo como conductor de camión);

»*l)* Yo soy adulto y él es adolescente (por lo que se refiere a conseguir un empleo como instructor de una colonia infantil);

»*m)* Yo trabajo más que él (por lo que se refiere a conseguir un salario mayor por el mismo tipo de trabajo);

»*n)* A mí me hace falta más porque yo soy noble y él es un campesino (por lo que se refiere a una mayor ayuda del Estado);

»*o)* A mí me hace falta más porque de mí dependen cinco personas y de él no depende nadie (por lo que se refiere a conseguir una paga mayor por el mismo tipo de trabajo).»

2. ¿Cuál de los argumentos siguientes en favor de una desigualdad en la recompensa cree usted que está justificado y por qué? Suponga que cada una de esas afirmaciones está hecha por el propietario o por el director de una fábrica ante sus obreros en respuesta a una solicitud de que exista menos desigualdad entre sus ingresos y los de sus trabajadores.

a) Nosotros los directores superiores tenemos muchas más responsabilidades.

b) Corremos más riesgos.

c) Somos más indispensables que vosotros; más nos necesitáis a nosotros que nosotros a vosotros.

d) Nos merecemos más que vosotros, porque con talento para hacer nuestro trabajo hay mucha menos gente que para hacer el vuestro.

e) Para nuestro trabajo tenemos más preparación que vosotros y por ello nos merecemos más dinero.

f) Tenemos más aptitudes que vosotros; si no las tuviéramos no estaríamos donde estamos ahora.

3. Termine el diálogo siguiente:

X: Yo creo que la necesidad *es* un criterio para la justicia. Los niños físicamente inválidos reciben más dinero que sus hermanos y hermanas en el testamento del padre, y ni siquiera esos hermanos y hermanas consideran que ello sea injusto, porque ellos se ganan la vida mientras que el inválido no puede hacerlo y necesita medicamentos costosos.

Y: Muy bien; pero intente emplear ese criterio en los negocios y ya verá cómo los empresarios van a la bancarrota. La frase «tengo mujer e hijos y necesito más salario que ese otro trabajador del que nadie depende» no es, por lo general, un argumento eficaz ante el patrono ni tiene por qué serlo. Si las empresas pagaran a sus trabajadores en proporción a sus necesidades tendrían que dejar muy pronto de contratar a obreros pobres.

X: Pero incluso en el mundo de los negocios se aplica, en cierto modo, ese criterio. Si un patrono se entera de cómo vive uno de sus trabajadores y se preocupa por él, podrá darle quizá un aumento de salario no porque sea mejor trabajador, sino porque lo necesita más.

Y: En la medida en que el patrono aplique ese principio perderá toda su eficiencia industrial. Pagar a alguien más de lo que se merece representaría una línea de acción desastrosa. Considera el desequilibrio, la disminución en la producción y el efecto sobre la moral de los demás trabajadores.

X: Bueno, el Ministerio de Hacienda aplica ese principio hasta cierto punto. Grava con menos impuestos a los que tienen más hijos y más gastos médicos.

Y: Sí, pero lo que el gobierno manda es obligatorio; ahí está, precisamente, el quid: en una economía libre no se podría seguir adelante con ese sistema. En todo caso, dar más a alguien porque está necesitado no es justicia, sino caridad. No se le da lo que se merece —no se merece más que los demás—, sino más que lo que se merece, y esto es caridad. La caridad en la industria engendra despilfarro, ineficacia y precios mayores. Es posible que la caridad pueda ser necesaria y deseable en la vida privada, pero no es justicia.

4. Dé un valor a lo siguiente: «Lo que se merece una persona por su trabajo no debería depender de lo que ha realizado ni del esfuerzo que ha desplegado, sino de lo que hubiera realizado de habérsele dado probabilidades para ello». (Cfr. *Captain Stormfield's Visit to Heaven*, de MARK TWAIN, en *Ideals of Life*, de M. S. EVERETT, págs. 54-60. Véase también el estudio en la pág. 505.)

5. Dé un valor a las siguientes afirmaciones sobre la justicia:

a) «Es injusto que alguien tenga caviar mientras haya otros que carecen de pan.»

b) «Es injusto que se consienta que una persona herede dinero en lugar de ganárselo por sí misma.»

c) «De cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades.»

d) Un rico dice: «El impuesto sobre la renta es injusto. A mí me gravan en un 80 por 100 de mis ingresos anuales porque gano mucho, mientras que a un pobre sólo le gravan en un 15 por 100, e incluso menos. ¿Hay algo más injusto?».

e) «Vosotros, los americanos, tenéis ingresos mucho mayores que nosotros, considerando lo que podéis comprar con vuestros sueldos. Como no trabajáis más horas que nosotros, ni con un esfuerzo mayor, nos merecemos tanto como vosotros. Tenéis suerte: vuestro país es grande y dispone de recursos naturales; estimula la libre empresa; y se ha librado de las privaciones del tiempo de guerra. Ahora bien, ¿es justo que las recompensas dependan de la suerte? Por supuesto que no. Por consiguiente, sería justo que nos dierais una parte de vuestros ingresos: lo necesario para que las demás naciones os igualaran en capacidad adquisitiva.»

f) «Una moral que afirma que *la necesidad* es una reivindicación, tiene como medida de valor la nada —la no existencia—; recompensa una ausencia, un defecto: la debilidad, la incapacidad, la incompetencia, el sufrimiento, la enfermedad, el desastre, la falta de algo, la imperfección: el *cero* absoluto. ¿Quién tiene que pagar todo esto? Los que tienen la maldición de ser 'no ceros', en la medida de su distancia a ese ideal. Como todos los valores son producto de unas virtudes se emplea el grado de tu virtud como medida para tu sanción; se emplea

el grado de tus faltas como medida de tus ganancias. Tu código declara que el hombre racional tiene que sacrificarse por el irracional, el independiente por los parásitos, el honrado por el ladrón, el hombre justo por los injustos, el que produce por los vagabundos, el íntegro por los marrulleros, el hombre que se respeta a sí mismo por los neuroticos llorones. ¿Te admira la mezquindad de alma de los que te rodean? El hombre que alcanza esas virtudes no aceptará tu código moral, el que acepte tu código moral no alcanzará esas virtudes.» (De *Atlas Shrugged,* de AYN RAND, Copyright 1957, by Ayn Rand. Reproducido con autorización de Random House, pág. 1052.)

6. Considere los siguientes problemas que se refieren al concepto de justicia distributiva:

a) Un comerciante cobra un precio único por un artículo, independientemente de que el cliente sea rico o pobre. No se considera que esto sea injusto. ¿Lo es? ¿Sería justo un sistema de impuestos que supusiera para todos la misma carga: por ejemplo, mil dólares al año, que habrían de pagar por igual los ricos y los pobres?

b) Una mujer rica dedica voluntariamente parte de su tiempo a trabajar en el Ejército de Salvación. Una mujer pobre que realiza el mismo trabajo en el Ejército de Salvación cobra por ello. (De otro modo no podría hacerlo.) ¿Es justo esto?

c) El interno de los hospitales trabaja mucho más que el médico y, sin embargo, percibe menos dinero. Además, a su edad —cuando está pensando en casarse y en montar su propio consultorio con todos los gastos que ello supone— necesita mucho más el dinero. ¿Es injusto que su sueldo sea menor?

d) El especialista en medicina interna hace la mayor parte del trabajo básico previo a una operación quirúrgica. En general, casi todo el trabajo lo hacen otras personas y no el cirujano: las enfermeras, el anestesista, el médico de cabecera que ha seguido día a día el desarrollo de la enfermedad, el farmacéutico y los investigadores que hicieron los descubrimientos médicos oportunos. Pero —después que todo esto ha sido hecho— el cirujano dedica una hora a operar al paciente y recibe quizá el 50 por 100 de todos los honorarios. ¿Es esto justo?

e) ¿Qué opinaría usted del sistema de aprobar a los estudiantes no por sus conocimientos reales de la materia, sino por: *a)* la cantidad de esfuerzo que han desplegado, *b*) el progreso que han realizado entre el principio del curso y su final?

f) Un trabajador maneja fácilmente las máquinas; un segundo trabajador tiene un defecto físico y solamente puede manejarlas después de un laborioso conjunto de ejercicios que dura muchos meses y que le permiten no tener que usar la mano derecha. ¿Este segundo trabajador deberá recibir un salario mayor que el primero?

g) En cierto país los ricos tenían joyas y oro mientras que los pobres morían de hambre. Finalmente, hubo una revolución y los ricos se volvieron pobres. Un dirigente del nuevo régimen dijo que todo el

mundo tendría que tener ahora lo mismo, se tratara de antiguos nobles o de campesinos. Otro dijo que los pobres debían tener más que los antiguos ricos, porque los ricos lo habían tenido todo durante tanto tiempo que solamente si se les privara ahora de sus posesiones podrían funcionar bien las cosas. Un tercero dijo que, incluso bajo el nuevo régimen, los ricos deberían tener más porque estaban acostumbrados a tener más y no podrían vivir con la misma pequeña cantidad que aquellos que nunca tuvieron gran cosa. Después de todo —dijo— el objetivo es la felicidad igual y no la igualdad de bienes, y el antiguo rico necesita más para que su vida sea llevadera. ¿Cuál de estos puntos de vista considera usted más justo?

h) Nos parecería injusto tener que pagar a los policías por su protección: protestaríamos si, en el caso de que nuestras vidas o nuestros bienes estuvieran amenazados o atacados, tuviéramos que entregar una parte importante de nuestros ahorros a fin de comprar la protección de la policía. Y, sin embargo, éste es el sistema que tenemos por lo que se refiere a la asistencia médica: si somos pobres y caemos enfermos durante mucho tiempo, es posible que tengamos que gastar los ahorros de toda nuestra vida para pagar los honorarios del médico. ¿Considera usted que la situación médica es igual o diferente de la de la policía? ¿En qué aspectos y por qué?

i) ¿Es justo que sufran la mujer y los hijos del hombre que es perezoso y poco trabajador? ¿Es justo que las familias de los trabajadores activos prosperen porque el marido es muy diligente?

j) El soldado japonés puede vivir con una ración inferior a la del americano, en parte porque es más bajo, y en parte porque está acostumbrado a comer menos. ¿Es justo darle una ración menor?

k) Supongamos que sea justo que reciban salarios superiores los que trabajan en puestos extremadamente desagradables. ¿Estaría usted dispuesto a afirmar que es justo también que las personas que disfrutan con su trabajo reciban salarios inferiores? (Supongamos que el rector de una Universidad dijera a un catedrático: «Ya veo que usted disfruta con su trabajo. Como usted lo encuentra agradable, voy a reducirle el sueldo hasta que odie su trabajo».)

l) «No creo que debas buscarte trabajo. Tu marido gana bastante para los dos, y aunque sé que disfrutarías trabajando, privarías con ello a otras personas de un modo de vida. Algunos hombres están parados porque tú y otros como tú, que no lo necesitan, habéis decidido trabajar.» «Puede que tengas razón, pero yo tengo derecho a trabajar y dejaría que cualquier otra persona hiciera lo mismo que yo. Aunque yo fuera un obrero parado seguiría aprobando que una persona cualquiera trabaje si puede conseguir empleo, independientemente de que tenga dinero o no.»

m) «Es injusto que solamente tenga acceso a la enseñanza una pequeña proporción de jóvenes, como ocurre en algunos países.» «¿Te refieres a que puedan cursar estudios los que tienen padres ricos y no los hijos de los pobres? Estoy de acuerdo.» «No, me refiero incluso al

caso de que ello esté en función del mérito. Hay que dar instrucción a *todo el mundo,* incluso en la Universidad, a expensas del Estado, independientemente del mérito, con tal de que deseen continuar estudiando. No se puede torcer la enseñanza de modo que favorezca a los mejores estudiantes; eso es injusto para los que no son tan inteligentes.» «Yo pienso, por el contrario, que este método —que, en conjunto, es el que se aplica en los Estados Unidos— es injusto para con los mejores estudiantes, que ven frenados sus progresos por el tiempo y la atención que hay que dedicar a los más torpes. Un estudiante inteligente puede entender un principio o una cuestión en una pequeña fracción de tiempo, y, por tanto, el tiempo que se gasta en él trae mucha más cuenta. Y, sin embargo, se gasta más tiempo con los estudiantes mediocres, pretextando que, como vivimos en democracia, todo el mundo es igual.»

n) «Es justo que las personas que corren riesgos económicos al iniciar nuevas empresas perciban mayores ingresos que los demás —si llegan a triunfar—, puesto que, si pierden, todo el tiempo y todo el trabajo habrán sido inútiles.» «Es posible, pero su éxito no está totalmente en función de su trabajo preparatorio; puede ser resultado de un accidente fortuito: por ejemplo, del hecho de que los nuevos almacenes estén situados en una esquina muy comercial y accesible.» «Bien, pero el hecho de haberlos situado allí y no en otro lugar demuestra que ha habido un plan inteligente, y esto hay que recompensarlo.» «Sí, pero... ¿con cien mil dólares anuales? ¿Cuando un maestro brillante no gana ni la décima parte de esto? ¿Cuando el investigador médico que encuentra un sistema para curar el resfriado sólo recibe un aumento en la categoría profesional y alguna publicidad? Además, es posible que ese dueño de los nuevos almacenes no haya sido inteligente en modo alguno; puede ocurrir que haya muerto un competidor suyo, o que se construya una autopista nueva frente a sus almacenes sin que él lo haya previsto. ¿Se merece realmente cosechar los beneficios de esa suerte inesperada? No quiero decir que haya que quitarle esos beneficios, pero, de todas maneras, ¿te parece que es justo?»

o) Supongamos que el inventor de un anestésico ha hecho más bien al mundo que el que un cavador podría hacer durante mil vidas. ¿Debería recibir el inventor —si hay que observar la justicia— los mismos ingresos por su invento que los que el cavador recibiría durante mil vidas?

p) Se ha pensado a veces (Clive Bell, Henry James) que la sociedad estaría mejor si hubiera una clase hereditaria, dedicada al ocio, cuyos miembros no trabajaran a fin de que pudiera mantenerse un alto nivel de cultura. Por lo que se refiere a la clase más numerosa de personas que han de dedicar sus vidas al trabajo estarían (con excepción de los obreros especializados) mucho mejor sin educación; porque si la tuvieran se sentirían descontentos y se les ocurrirían ideas para mejorar su suerte. Si no lo están, tendrán más probabilidades de sentirse felices, y, dado que alguien tiene que cultivar la tierra y preparar la comida y lavar

los platos, ¿no es mejor (tal era el razonamiento de esos autores) que haya personas que estén satisfechas haciendo esas labores? Analice esta sugerencia en términos de justicia distributiva.

7. Considere todos los ejemplos del ejercicio anterior y pregúntese a sí mismo, no si los actos descritos son justos o injustos, sino si son «adecuados» o «inadecuados» desde el punto de vista del utilitarismo de la regla.

8. A la luz de los resultados del ejercicio anterior, ¿cree usted que sus juicios sobre esos ejemplos le obligan a creer que basta con el utilitarismo de la regla para enfrentarse con todas las situaciones, o que es preciso ampliarlo en alguna de las direcciones que hemos considerado hasta el momento? (Utilitarismo de la regla por extensión, pág. 623; méritos, págs. 646-648.)

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LAS SECCIONES 20 Y 21

ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, varias ediciones, lib. 5.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 16.

DRAKE, DURANT, *Problems of Conduct*, Boston, Houghton Mifflin, 1935, cap. 25.

EVERETT, MILLARD SPENCER, *Ideals of Life*, Nueva York, Wiley, 1954, cap. 12.

GARVIN, LUCIUS, *A Modern Introduction to Ethics*, Boston, Houghton Mifflin, 1953, cap. 16.

HUME, DAVID, *Treatise of Human Nature*, muchas ediciones, lib. 3, parte segunda.

KELSEN, HANS, *What is Justice?*, Berkeley, University of California Press, 1957.

MILL, JOHN STUART, *Utilitarianism*, muchas ediciones, cap. 5.

RAPHAEL, DAVID DAICHES, *Equality and Equity*, en *Philosophy*, vol. 21 (1946), págs. 118-132.

RASHDALL, HASTINGS, *Theory of Good and Evil*, 2.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1924, 2 vols., vol. 1, lib. 1, cap. 8.

RAWLS, JOHN, *Justice as Fairness*, en *Philosophical Review*, vol. 67 (1958), págs. 164-194.

SIDGWICK, HENRY, *Elements of Politics*, Nueva York, Macmillan, 1891.

SIDGWICK, HENRY, *The Methods of Ethics*, 7.ª ed., Nueva York, Macmillan, 1874, lib. 3, cap. 5 y 13.

SINGER, MARCUS, *Generalization in Ethics*, en *Mind*, vol. 64 (1955), págs. 361-375.

WOLLHEIM, RICHARD AND ISAIAH BERLIN, *Equality*, en *Aristorelian Society Proceedings*, vol. 56 (1955-56), págs. 281-326.

22. JUSTICIA Y MÉRITO: EL CASTIGO

Hemos considerado, si bien brevemente, los criterios implicados en la afirmación «El se lo merecía», cuando lo que él se merecía era una recompensa por algo que había hecho. Ahora bien, ¿y en el caso de que no se merezca recompensa, sino castigo? La gente dice con más frecuencia de los castigos que de las recompensas las frases «El se lo merecía» o «No es lo que él se merece». ¿Qué criterios habrá que emplear cuando lo que se ha merecido es un castigo? Debemos considerar este aspecto del problema del mérito.

No se ha llegado a un acuerdo universal sobre cuáles son los actos o las clases de actos que hay que castigar y quién es el que debe aplicar ese castigo. Normalmente, a los niños los castigan sus padres —a veces corporalmente, y más frecuentemente a través de la pérdida de privilegios o de afecto—. Pero el otro principal ejecutante de los castigos es el Estado. Por supuesto, el Estado solamente castiga por infracciones a la ley, aunque pueden existir mil transgresiones que son moralmente peores. No examinaremos aquí cuáles son las leyes buenas y cuáles las malas, ni en qué circunstancias se debe obedecer o desobedecer una ley mala. Probablemente, nuestro análisis anterior del utilitarismo de la regla nos proporciona el principio con arreglo al cual pueden contestarse estas preguntas. Por el momento sólo nos interesará la pregunta siguiente: «En el supuesto de que alguien haya quebrantado una ley y merezca, por consiguiente, un castigo, ¿qué consideraciones son relevantes para determinar la naturaleza y el grado del castigo que se merece?». (*Normalmente*, cuando una persona quebranta una ley ha violado unos derechos de los demás; pero esta violación no es siempre completamente clara. ¿Qué derechos de los demás ha violado cuando intenta suicidarse? ¿O cuando le detienen por vagabundo sin haber hecho daño a nadie? ¿O cuando se baña desnudo en el mar, o comete un adulterio con consentimiento de la mujer?)

La más antigua concepción sobre este tema —que es, al mismo tiempo, la que tiende a aceptarse sin críticas por todos aquellos que no prestan especial atención a la cuestión— es la de que «merece que se le castigue *porque* ha cometido una infracción

determinada». Ahora bien, ¿por qué hay que castigarle? «Porque —se contesta— si no se le castigara surgiría un *desequilibrio moral*: habría algo en el platillo negativo de la balanza moral sin que hubiera un contrapeso en el otro platillo. Constituye una *injusticia* permitir que una persona haga daño a los demás sin que éstos (por lo general, gracias a la ley) sean capaces de devolverle ese daño.»

Así pues, la finalidad del castigo es la de enderezar un entuerto, volver a poner en orden las cosas. ¿Cómo se alcanza este objetivo? Merced a la *retribución*: imponiendo un castigo al transgresor no *a fin de que* se derive de ello un resultado determinado, sino *porque* (en el pasado) el transgresor hizo algo que desajustó la balanza moral. A este principio se le llama *teoría retributiva* del castigo. La expresión que se cita más corrientemente para ilustrar esta concepción es la frase del Antiguo Testamento: «Ojo por ojo y diente por diente». Si has quitado una vida, hay que quitarte la tuya para satisfacer las exigencias de la justicia; y si has destruido o dañado los bienes de otras personas se te exigirá que des una reparación. Hay que hacer que te veas obligado a volver a equilibrar la balanza. Ahora bien, equilibrar la balanza no significa necesariamente que se nos tenga que infligir el mismo agravio que infligimos a otras personas. Muchas personas insistirán en que si hemos matado a alguien se nos debe matar también a nosotros, pero incluso los que insisten en este concepto estricto de balanza no llegarían a afirmar que al hombre que robó cincuenta dólares haya que castigarle quitándole cincuenta dólares. Si éste fuera el único castigo no asustaría a nadie: porque, si cogieran al ladrón, éste solamente perdería los cincuenta dólares que acaba de robar; y si no le cogen saldrá ganando cincuenta dólares. Y si la muerte es el castigo justo (retributivo) para la muerte, ¿cuál será el castigo justo para una violación? «El castigo tiene que adecuarse al delito»: pero, ¿cuál es el castigo que se adapta a él? ¿Existe una fórmula para cada situación? Ciertamente, el castigo no tiene por qué ser siempre un reflejo exacto del delito. Ahora bien, cuando no lo es, ¿cómo se determinará cuál es el castigo adecuado? No parece que haya ninguna respuesta clara a esta pregunta.

La fórmula «Ojo por ojo y diente por diente» no fue, en verdad, aplicada en sentido estricto por los propios hebreos. En

el Código mosaico se trataba simplemente de una petición de compensación adecuada y equitativa para el agraviado. No implicaba que hubiera de sacar un diente a la persona que había roto el de otra de un puñetazo. La ley judaica lo interpretó en el sentido de que delitos peores exigen castigos peores. Es posible que la cadena perpetua fuera a veces el castigo «adecuado» para el delito de asesinato. Sin embargo, varios siglos antes, en el Código de Hammurabi se daba una fórmula similar mucho más estricta:

> Si por la defectuosa construcción de una casa un albañil causa la muerte del hijo o de la hija del propietario se matará no solamente al albañil, sino a su propio hijo o hija [7].

Podría, sin embargo, objetarse a esa interpretación de la fórmula lo siguiente: «¿Cómo puede darse la justicia —en cualquiera de los sentidos de esta palabra— si el que se mata o castiga no es el que ha cometido el agravio, sino *otra persona?* Aunque aquél tema la muerte del hijo o de la hija más que su propia muerte, ¿será esto justicia? ¿Será, incluso, retribución? ¿No exige por lo menos la justicia retributiva que la retribución recaiga sobre la persona que cometió el agravio? Algunas tribus del desierto exigen que si un hombre de la tribu A ha matado a otro de la tribu B, y ya ha muerto o se ha escapado, *otro* hombre de la tribu A tendrá que sacrificar su vida a fin de reparar la muerte del hombre de la tribu B. Aunque sea inocente, las tribus consideran que no se ha hecho justicia hasta que alguien de la tribu A sacrifique su vida a fin de volver a equilibrar la balanza moral [8]. Ahora bien, ¿qué clase de retribución es ésta que no castiga al autor, sino a otra persona en su lugar?».

Sin embargo, aunque insistamos en que la retribución exige que se castigue al autor del agravio y no a otra persona, esa teoría del castigo sigue siendo retributiva. Se administra un castigo debido a una acción pasada y la justificación de ese castigo es, sencillamente, el hecho de que se cometió aquella acción. Se refiere al pasado y no al futuro: «debido a» y no «a fin de que». Se se-

---

[7] J. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs*, texto hebreo, traducción inglesa y comentarios (Londres, Soncino Press, 1956), pág. 405.

[8] Véase el ejemplo de T. E. Lawrence, en las páginas 7-8.

guiría infligiendo ese castigo aunque de él no resultaran buenas consecuencias. Esta concepción del castigo está aparentemente muy arraigada en la naturaleza humana. Lo llevamos en la sangre; por muy «ilustrados» que podamos ser en ciertos aspectos, cuando se comete un crimen particularmente repulsivo —como el rapto y el asesinato de un inocente por diversión (caso Loeb-Leopold) o el asesinato de millones de personas en los campos de concentración (Hitler y sus hombres)— nos horrorizamos por delitos semejantes y nos sentimos inclinados a afirmar que no solamente hay que matar a sus autores, sino que hay que torturarlos hasta que mueran. ¿A fin de producir buenos resultados? No: las circunstancias pueden ser tales que aseguren que no va a resultar ninguna consecuencia buena; es incluso posible que la retribución suscite tanto odio entre los seguidores del tirano como para volver a sumergir al mundo en otro baño de sangre pasados algunos años. Si recomendamos castigos drásticos es, simplemente, por venganza —o, como se suele decir con un eufemismo— «por justicia». «El torturó a otros: que vea ahora qué es lo que se siente cuando se está en el extremo pasivo de la tortura», diríamos muchos de nosotros —y pensamos así aunque no estemos en modo alguno convencidos de que con ello se iba a ayudar en lo más mínimo a la sociedad o disuadir a nadie de cometer delitos—. A Mussolini, después de fusilado, le colgaron por los pies en la plaza pública, no porque de ese modo estuviera más muerto, sino porque se sentía que era un destino merecido, adecuado, apropiado y *justo* para un hombre que habría infligido un destino semejante a muchos otros. Sin embargo, esta concepción del castigo ha sido controvertida. Se la ha llamado —especialmente en los siglos XIX y XX (aunque los hombres continúen practicándola, sino siempre en la sociedad civil, sí por lo menos en las guerras)— perversa, bárbara, y se la ha calificado de vuelta a la Edad de Piedra. «Si un hombre mata a otro —arguyen los críticos del viejo principio— tenemos un mal; si se mata al asesino por su crimen, no cancelamos este crimen, sino que nos encontramos con *dos* crímenes en vez de con uno. Esto nos recuerda las 'contiendas de sangre' tradicionales entre los montañeses de Kentucky, según los cuales un hombre perteneciente a una familia determinada mata a un miembro de otra por un agravio real o imaginario; a continuación un hombre de la segunda familia busca 'justicia'

matando a un miembro de la primera, con lo cual un hombre de la primera tiene que vengarse matando a otro de la segunda —y de este modo el proceso continúa indefinidamente—. Ahora bien, ¿cuál es el objeto de todas estas venganzas? ¿No constituirán un modo seguro de perpetuar el mal y de aumentar la desgracia de los seres humanos? ¿Habrá algún sistema mejor de conseguir que continúen y aumenten los odios y los conflictos humanos?»

«Es cierto —podría replicarse—; por esa razón es por lo que tenemos una autoridad imparcial, esto es, el Estado, que arrebata la venganza de manos de los individuos y la administra por sí mismo nivelando la balanza de una vez y para siempre. Pero incluso esta mejora es inútil e inmoral si, con el segundo homicidio —el realizado por el Estado—, no se obtiene ningún bien ni se previene ningún mal. ¿Qué es lo que podría justificar castigar a alguien —ya sea arrebatándole la vida o aislándole de la sociedad, sometiéndole a condiciones desagradables mientras esté en la cárcel— si este castigo no produce un bien: en todo caso, algo que sea mucho mejor que la simple imposibilidad de permitir que personas vengativas desahoguen su agresividad —en nombre de la ley y de la justicia— sobre otras personas, a través de la muerte o de la tortura?»

Llegamos, pues, a la *teoría utilitaria* del castigo que afirma que un acto o regla de castigo —como cualquier otro acto o regla— está justificado únicamente si produce un bien. El castigo supone un mal intrínseco porque consiste en infligir deliberadamente a la persona castigada un sufrimiento, una incomodidad, una frustración u otras modalidades de infelicidad. Sin embargo, el castigo está justificado por los efectos que produce; cuando sus efectos no sean buenos, castigar no tendrá ninguna excusa. El castigo tiene que mirar siempre hacia el futuro y no hacia el pasado; ha de ser siempre «a fin de que» y nunca, simplemente, «debido a». Si alguien ha cometido un delito se tratará de algo desafortunado, pero el castigo únicamente deberá darse *a fin de que* se produzcan en el futuro buenas consecuencias (lo cual, por supuesto, incluye la prevención de consecuencias malas). ¿Qué factores tomará en consideración el utilitario al calibrar si un castigo es justo?

1. En primer lugar, tomará en consideración el bienestar futuro del propio malhechor. Este podrá ser *disuadido* si se le cas-

tiga por su acción; indudablemente, si *no* se le sanciona por lo que hizo es muy probable que vuelva a hacerlo. Además, el castigo puede mejorar su carácter. Actualmente las prisiones no son exactamente guarderías para una mejora moral: mezclado con criminales empedernidos, cuando el delincuente primario sale de la cárcel, el único oficio que conoce es la delincuencia y se siente lo suficientemente amargado, y su odio a la sociedad es tan grande como para que su deseo sea agraviar en lo posible a «los de fuera». Por supuesto, el utilitario argüirá que esta situación es indeseable; sería mucho mejor que se mejorara al delincuente durante su encarcelación recurriendo a actividades recreativas, al aprendizaje de un oficio y al máximo tratamiento siquiátrico, a fin de que sus tendencias hacia una actividad delictiva se encaucen por caminos más provechosos.

2. En segundo lugar, el utilitario no tendrá solamente en cuenta el efecto disuasorio sobre el infractor de la ley, sino también sobre la sociedad. Aunque supiéramos que el castigo no va a mejorar al delincuente ni siquiera a disuadirle en lo más mínimo de cometer futuros delitos cuando tenga oportunidad para ello, debemos porcurar que no *tenga* esa oportunidad. La cárcel puede *reducir* notablemente las probabilidades de que *otros* cometan crímenes semejantes; dicho en otras palabras: aunque la cárcel no sirva para disuadirle, *puede* quizá disuadir a otras personas, que —después de conocer el caso— se abstendrán de realizar acciones similares en el porvenir. Indudablemente, hay muchas personas que robarían y saquearían si no supieran que se ha castigado por sus acciones a los que ya han robado o saqueado anteriormente.

3. En tercer lugar, el utilitario tomará en consideración la protección de la sociedad. Supongamos que el castigo no disuade al delincuente de volver a repetir sus delitos, y supongamos que tampoco impide que otras personas cometan delitos. Este es, a veces, el efecto en ciertos tipos de crímenes. El asesino sicópata o el obseso sexual no se sienten disuadidos, porque su instinto criminal puede muy bien ser resultado de abrumadoras conmociones inconscientes, de las cuales no se percatan: es posible que sientan un impulso recurrente que les mueve a cometer delitos de ese tipo y no existe ningún castigo que pueda disuadirles. Aunque supieran que les van a coger y a torturar por ese delito, esto no les detendría del mismo modo que tampoco una piedrecilla

detiene a una catarata. Lo mismo puede decirse de los *demás* asesinos o delincuentes sexuales potenciales: como su tendencia criminal surge en las mismas fuentes inconscientes, es también posible que actúen por una coacción súbita y arrolladora y no por una elección. (Dicho más adecuadamente: la elección proviene de la coacción.) En este tipo de delincuentes el castigo no actúa como fuerza disuasoria: una ley que aumentara el castigo de esos delitos los detendría tanto como una ley que quisiera impedir que los ríos corrieran hacia el mar. Sin embargo, a pesar de que el castigo carezca de efectos disuasorios, no podemos dejar que los asesinos y los maniáticos sexuales se muevan libremente por la sociedad. Quizá sean «más dignos de lástima que de censura»; no pueden por menos de hacer lo que hacen, pero de todas maneras, tenemos que aislarlos del resto de la sociedad: no para hacerles a *ellos* ningún bien, sino para proteger a la sociedad de los actos futuros que cometerían si se les dejara en libertad. Así, aunque el castigo no cumpla una misión disuasoria, hay que aplicarle exactamente igual, a fin de proteger a la sociedad. No se producirán buenas consecuencias encarcelando a los delincuentes, pero si estuvieran libres se producirían, ciertamente, malas consecuencias.

La teoría utilitaria del castigo parece tan sana, tan razonable, tan humana...; ¿cómo puede desafiársela? Y, sin embargo, eso es posible; y de hecho se la ha desafiado:

RETRIBUTIVO: Si la única finalidad del castigo es producir buenos resultados y evitar los malos, ¿qué sucederá en los casos en que se pueden obtener los mejores resultados enviando a un inocente a la silla eléctrica, o haciendo un público escarmiento con un pobre inocente a fin de impedir una ola de crímenes?

UTILITARIO: Yo a eso no le llamaría castigo si la persona no es culpable: se trata de un extravío de la justicia.

RETRIBUTIVO: Llamémoslo *telishment* [9] en lugar de castigo. Imaginemos una institución en la cual «sus directores tiene facultades para realizar un juicio que condene a un hombre inocente siempre que les parezca que ello redundará en beneficio de la sociedad. Sin embargo, el poder discrecional de esos hombres

---

[9] Esta palabra está tomada de *Two Concepts of Rules, de* JOHN RAWLS; *Philosophical Review*, vol. 64, núm. 1 (enero de 1955), pág. 11. [Se trata de una palabra inventada por dicho autor. (N. del T.)]

está limitado por una regla que establece que no pueden obligar a un inocente a soportar esa prueba, a no ser que en aquellos momentos haya una ola de crímenes semejantes a aquel por el que se le acusa». Esta es la institución que llamamos *telishment*. Y, sin embargo, a mí me parece indignante, inmoral, y siempre injusta.

UTILITARIO: Hablando en tanto que utilitario de la regla, yo te diría que la regla que permite una práctica semejante es injustificable: ten en cuenta cómo afectaría a la moral pública que se conociera esa institución; se podría detener en cualquier momento a un inocente y aplicarle el *telishment*. Y tampoco podría mantenerse en secreto; porque un día se podría aplicar el *telishment* a una persona y al día siguiente quizá apareciera el verdadero autor del delito y confesar que él lo había cometido. No, verdaderamente no veo que el *telishment* tenga ninguna utilidad a largo plazo; será posible encontrar casos aislados en los que produzca un bien mayor que el daño que puede proporcionar; por ejemplo, en el caso de que, gracias a él, pudiera impedirse una oleada de crímenes de grandes proporciones, pero no creo que tú puedes justificar ese tipo de regla. Así pues, un utilitario de la regla tendrá, ciertamente, que condenarla.

RETRIBUTIVO: Pero no en todas las circunstancias. Puede haber circunstancias en las cuales adoptar esa regla tenga los mejores efectos posibles. La regla podría decir: «Aplica el *telishment* en las circunstancias A, B y C». Y la circunstancia A, por ejemplo, podría consistir en que, si se quita la vida a un inocente, se salven las vidas de muchas personas.

UTILITARIO: Por supuesto, si estableces muchas condiciones siempre podrás encontrar una regla que proporcione circunstancias en las cuales el *telishment* sería justo. Pero entonces *sería* justo. Imaginemos —recurriendo a una situación extrema— que el destino de la civilización dependiera del *telishment* de un inocente. Entonces *sería* justo aplicárselo, por muy lamentable y desagradable que ello resultara. (En tiempo de guerra mueren miles de personas inocentes.) ¿No opinarías que era justo en esas circunstancias?

RETRIBUTIVO: Si yo supiera que el destino de la civilización dependía de eso, contestaría afirmativamente, a regañadientes. Pero no simplemente para producir *algún* bien mayor que el que

produciríamos no haciéndolo. Me parece que vosotros, los utilitarios, estaríais obligados a aceptar el *telishment* demasiado a menudo. Y lo mismo podría decirse de los castigos —no de los *telishments*, sino de los castigos— en los cuales la pena sea demasiado severa. Estos castigos tampoco están justificados en mi opinión, aunque a veces castigos excesivamente severos puedan producir un bien mayor. Recordemos la práctica soviética en 1930 de dictar penas extremas —incluyendo la de muerte— por infracciones aparentemente menores, como la de llegar tarde al trabajo. Yo diría que los utilitarios tienen que justificar esto, aunque yo no lo justificaría, porque afirmo que el castigo ha de ser proporcionado a la culpa. Consideremos las siguientes circunstancias: Supongamos que tú estás seguro —a la vista de pruebas indudables— que una nación agresora va a invadir la tuya dentro de algunos años; supongamos que sean militarmente muy superiores a vosotros; e imaginemos que tu nación ha sido durante siglos una nación retrasada y agrícola, y que, para enfrentarse a esa invasión, tenéis que equiparos con velocidad sobrehumana a fin de contener al invasor: en menos de diez años tendréis que recorrer todo el ciclo de la revolución industrial que al enemigo le ha llevado casi doscientos años. Imaginemos, por supuesto, que *debáis* tener con qué defender el país contra esa agresión que costará miles de vidas; y supongamos que eso solamente puede hacerse (si es que realmente se puede hacer) con un esfuerzo máximo y con la cooperación total del pueblo, que, en su mayor parte, no es consciente de la urgencia; pero supongamos también que la mayoría de los habitantes —por sus antecedentes rurales— no han desarrollado nunca el hábito de la puntualidad y de la eficiencia que son tan necesarios en una nación altamente industrializada; y no serán capaces de adquirirlos a no ser que se adopten medidas extremas. En esas circunstancias, y suponiendo que la pena de muerte disuadiría a los poco puntuales de llegar tarde al trabajo, ¿no estaría justificado esto, según el utilitarismo? Los dirigentes soviéticos pensaron que tenían que adoptar esas medidas frente al inevitable agresor nazi y la Historia demostró que estaban justificadas sus peores sospechas.

UTILITARIO: Pero, en esas condiciones, cuando cada vida que se quita supone salvar más tarde cientos o miles de otras vidas, eso *sería* justo, incluso desde tu punto de vista, ¿no es verdad?

Por supuesto, a condición de que se anunciaran de antemano esas medidas, de modo que todo el mundo estuviera claramente advertido de que se aplicará la regla imparcialmente y no por venganza o sadismo, o para compensar privados rencores y —lo más importante de todo— *a condición de que* no pudiera producirse el mismo efecto con medidas menos extremas (y a mí me parece que sí podría conseguirse esto). ¿Pones en duda que estas medidas estuvieron justificadas *si* eran absolutamente necesarias para preparar al país contra la esclavitud de los nazis?

RETRIBUTIVO: Lo pongo en duda. Este tipo de medidas establece un terrible precedente para ocasiones sucesivas.

UTILITARIO: Evidentemente, pero ahora estás hablando como si fueras utilitario. Precisamente una de las principales objeciones contra la aplicación de esas medidas es el efecto que tienen sobre posibles reiteraciones posteriores de esa misma clase de medidas en condiciones menos justificadas. Por eso me opongo —en tanto que utilitario— a ellas, a no ser en las condiciones más extremas, cuando está en juego la supervivencia. Recuerda que los utilitarios tienen en cuenta todos los efectos de una acción o de una línea de conducta, incluyendo el efecto que puedan tener sobre posteriores acciones o líneas de conducta.

RETRIBUTIVO: Sí, ya lo sé. Pero tú comprendes mi punto de vista, ¿verdad? En mi opinión, el castigo no es una institución cuyo fin primario consista en producir buenas consecuencias o en evitar las malas, aunque también pueda hacer eso. Su función primaria es hacer *justicia*: dar a cada uno lo que se *merece*, y —no nos equivoquemos— el concepto del mérito mira al pasado: no mira al futuro. Una persona merece esto o lo otro *debido a lo que ha hecho en el pasado* y no solamente por obtener algo en el futuro. Por eso es siempre indignante e inmoral el *telishment*. Y también lo es —apenas en menor grado— el castigo excesivo: porque en ambas situaciones la persona no recibe lo que se merece. Si me dices que el castigo es simplemente un «a fin de que», te diré que con esa interpretación das de lado lo que constituye la esencia del castigo. Se trata de una consecuencia de hechos pasados y no meramente de un preventivo de actos futuros. Quizá haya sido el filósofo F. H. Bradley el que haya expresado esta cuestión mejor que nadie:

El castigo solamente es castigo cuando es merecido. Pagamos la pena porque la debemos y por ninguna otra razón; y si se aplica un castigo por cualquier razón que no sea la de que lo hemos merecido por haber cometido un acto injusto, se tratará de una inmoralidad flagrante, de una injusticia que subleva, y no de lo que pretende ser. Podemos tomar en cuenta los factores que más nos agraden: nuestro propio interés, el bien de la sociedad, el beneficio del delincuente; si dejamos de hacerlo así, seremos locos y algo peor que locos. Una vez que tenemos el derecho de castigar podemos modificar el castigo en función de lo útil y de lo agradable; pero estos conceptos son externos a la cuestión, no nos confieren el derecho a castigar y sólo puede conferirlo lo que el delito se ha merecido [10].

¿Qué diremos en vista de estas concepciones contradictorias? Cada una de ellas parece contar con un argumento tan poderoso que resulta tentador preguntarse si será posible elaborar una concepción de compromiso. La situación es la siguiente: Según el Retributivo, el castigo debe depender de la culpa. Todavía no ha quedado claro *qué* es lo que una persona se merece en una situación concreta; es evidente que por un asesinato una persona se merece algo más que una amable regañina, y por saltarse una luz roja no se merece que le electrocuten. (Así, el juez de la página 624, que sentenciaba por igual a todo el mundo a la silla eléctrica por una falta de tráfico, no estaba dispensando justicia: no porque las sentencias fueran desiguales, sino porque no eran merecidas. Pero no está en absoluto claro, por ahora, qué es lo que se merece concretamente una infracción concreta realizada por un individuo concreto en una situación concreta. Es posible que siga sin estar claro, a pesar de que nos proponemos examinar más a fondo este problema cuando estudiemos los motivos en el próximo capítulo. En cualquier caso, lo que nos importa por el momento es tener presente que el Retributivo insiste en que el castigo debe depender únicamente de lo que se ha merecido, y que lo que uno se merece depende exclusivamente de lo que sucedió en el pasado, sin relación alguna con lo que sucederá en el futuro.

Por otra parte, el Utilitario no se siente en absoluto inclina-

---

[10] De Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies* (1876), Nueva York, Oxford University Press, 1927, págs. 26-27, de la edición de 1876. Reproducido con permiso del editor.

do a hablar de méritos o de merecidos; porque, según él, la naturaleza y el grado de castigo deben depender de las probables consecuencias futuras: el castigo debe ser aquel que proporcione en el futuro el máximo bien (lo cual incluye, por supuesto, el evitar el máximo mal). Está de acuerdo con el Retributivo en que los delitos más graves requieren castigos mayores, pero discrepa por lo que se refiere a la razón de esto: según él, esta razón no es que se haya cometido un grave delito en el pasado, sino que, cuando el delito es grave, es muy necesario impedir que se produzcan delitos similares en el futuro: existe una mayor necesidad de fuerzas disuasorias, una mayor seguridad contra la repetición, y, por consiguiente, un aislamiento más largo del criminal y un esfuerzo mayor por rehabilitarle a fin de que no repita sus delitos cuando vuelva al seno de la sociedad. El castigo debe mirar al futuro y no al pasado, porque el Utilitario se ha comprometido a llevar al máximo los bienes futuros; por consiguiente, sólo hay que tener en cuenta el pasado en tanto en cuanto esa consideración pueda ser útil para mejorar el futuro.

De hecho, se puede llegar a una concepción de compromiso, formulada del siguiente modo: Podemos decir que es preciso que se reúnan dos condiciones para justificar el castigo.

1. El castigo tiene que ser *merecido*. Además de otras implicaciones de esta condición, implica, cuando menos, que una persona, que es inocente de una infracción determinada, no debe ser castigada por ella, puesto que es evidente que si no lo ha cometido no merece que se les castigue por él. Y tampoco debe ser el castigo más severo de lo que merece la infracción concreta (aunque —como ya hemos observado— no está nada claro cómo puede valorarse qué es lo que uno se ha merecido); por ejemplo, un cazador furtivo no se merece que le ahorquen como se hacía a menudo en el siglo XIX, aunque este castigo sea eficaz (que no lo era) para disuadir al futuro cazador furtivo. Lo que uno se merece depende por completo del pasado: la naturaleza de la infracción y, según veremos, el estado interno del infractor.

2. Ahora bien, el hecho de que un castigo sea merecido no basta para justificarlo. La aplicación de un castigo *tiene que procurar algún bien* (o impedir algún mal) al delincuente, a otros delincuentes potenciales, a la sociedad y, preferentemente, a todo el mundo. Existen casos en los cuales un castigo ha sido mere-

cido, pero debe, sin embargo, ser aligerado o incluso anulado; a saber, cuando de este modo vaya a producirse el máximo bien. Cuando el castigo no vaya a producir ningún bien ni a evitar ningún mal: por ejemplo, cuando un hombre que ha cometido un crimen está demasiado enfermo para poder repetirlo y su médico sólo le da tres meses de vida; entonces no existirá ninguna buena razón para infligir el castigo, aunque el hombre se lo merezca debido al delito que cometió.

Así pues, tienen que cumplirse ambas condiciones. El castigo no es conforme a la justicia si es inmerecido, y no es conforme a la utilidad si no produce ningún buen resultado. Por tanto, antes de infligir un castigo —que, después de todo, supone infligir deliberadamente algo que es *intrínsecamente* malo (desplacer)— tenemos que estar seguros de que se cumplen ambas condiciones.

Hay dos puntos conexos que debemos examinar antes de abandonar este tema del castigo. El primero es empírico, pero tan importante que conviene mencionarlo ahora.

1. ¿Tiene realmente el castigo fuerza disuasoria? Incluso la gente que no es vengativa acaricia a veces la idea de que diez años entre rejas servirán para disuadir al delincuente y para impedir que cometa en el futuro delitos similares. Es cierto, por supuesto, que el castigo —y la amenaza del castigo— *pueden* ser disuasorias. Cuando se aparcan los coches en un sitio prohibido día tras día, porque no se aplican las leyes que lo prohiben, y aparece de pronto la policía, al cabo de unos días no se volverán a ver coches aparcados en ese sector. Entra aquí en juego nuestro egoísmo del sentido común. Resulta menos penoso aparcar un poco más lejos que comparecer en un Juzgado y pagar frecuentes multas. Pero cuando los legisladores confían en ese mismo egoísmo del sentido común para disuadir a la gente de asesinato hay sobradas razones para creer —a la luz de los modernos estudios psiquiátricos y sociológicos— que están plenamente equivocados. En el caso de la mayoría de los delitos graves el hecho de que los castigos sean muy severos no tiene, por lo general, ningún efecto disuasorio y no disminuye la incidencia de los crímenes. Resulta notable observar que el poder disuasorio, teóricamente ideal para el asesinato —esto es, la pena capital—, no ha tenido ningún efecto útil y la proporción de asesinatos es, de hecho, ligeramente

inferior en aquellos Estados de nuestro país que han abolido la pena de muerte.

¿Por qué actúa la amenaza de castigo de un modo disuasorio en las infracciones al Código de Circulación y no en el caso de los asesinatos y de otros delitos mayores? ¿Por qué no basta la amenaza de un castigo tan grande para intimidar a la gente y hacer que sea buena? Los siquiatras conocen perfectamente bien la respuesta, aunque el público la ignore. Una persona delincuente —incluyendo a aquéllos que tienen inclinaciones delictivas, aunque las circunstancias no les permitan actualizarlas— opera con un conjunto de valores diferentes que los del sentido común. El delincuente juvenil —que es casi siempre víctima de un hogar deshecho, disensiones familiares y falta de calor y confianza por parte de sus padres— puede haber quedado condicionado de modo que...

> ... crea que las probabilidades de ganar a través de la astucia y el engaño no descubiertos son mucho mayores que las probabilidades que ofrece una vida honrada. El conoce las amenazas oficiales y la desaprobación social a tales actos, conoce los riesgos y los peligros, pero, a pesar de todo, este «conocimiento» se ve envuelto en oleadas de desánimo o de codicia, o de excitación, o de resentimiento, que le llevan a episodios de ofensividad social... En algún caso, el delito es el más simple de los accidentes o impulsos, expresado bajo una presión interior insoportable. Más frecuentemente, el delincuente es un individuo persistentemente perverso, solitario y resentido, que se une al único grupo que le puede acoger: el de los que están fuera de la ley y el de los antisociales [11].

Nosotros —que no nos damos cuenta de la naturaleza de sus impulsos interiores y del origen de sus atracciones y repugnancias— seguimos juzgándole, aconsejándole y censurándole con arreglo a cánones que le son extraños, por lo cual no es sorprendente que todos esos sistemas sean ineficaces.

Y no se trata solamente de que la recompensa que la sociedad ofrece a los que se conforman no sea lo bastante grande como para mover a nadie a conformarse. Existe también, en muchos casos delictivos, una positiva atracción hacia el crimen —atracción más poderosa que la de cualquier otra cosa—, no *a pesar del* he-

---

[11] KARL MENNINGER, *Verdict Guilty - Now What?*, en *Harper's Magazine*, volumen 219, núm. 1.311 (agosto de 1959), pág. 61.

cho de que el delito vaya a ser castigado y a causar un sufrimiento, sino precisamente *porque* lo será e incluso *a fin de* alcanzar ese castigo. Esta atracción resulta sorprendente para el «sentido común», pero es un hecho bien conocido por los siquiatras. La motivación es, en su mayor parte, inconsciente, pero cualquier siquiatra puede dar testimonio del poder coactivo que tienen estos impulsos masoquistas. Hay miles de casos de personas inquietas, inseguras, y desgraciadas «en el exterior», a las que coge la policía por algún error estúpido (que un delincuente «de sentido común» hubiera previsto fácilmente). En cuanto se encuentran entre rejas estos hombres quedan más tranquilos: es algo así como si estuvieran haciendo penitencia por sus delitos a través de su condena —«la culpa exige un castigo»— y como si se hicieran culpables a fin de conseguir ese castigo [12].

El número de esos delincuentes atrapados por la ley —que no constituye un alto porcentaje de delitos individuales, aunque la mayoría de los delincuentes habituales cae en manos de la ley más tarde o más temprano— es debido más a esos estúpidos errores (cometidos inconscientemente a fin de que los cojan y castiguen —aunque conscientemente procuren evitarlo—) que a una eficacia especial de la policía. Estos delincuentes son como los niños que no escarmientan cuando sus padres les castigan, pero que repiten sus faltas con mayor frecuencia cuando se les ha castigado por ellas, sabiendo perfectamente bien que con ello se repetirá e intensificará el castigo. Esta conducta es un egoísmo del sentido común a la inversa: en lugar de sentirse repelidos y desanimados ante la perspectiva del castigo se sienten extrañamente atraídos por él e inconscientemente hacen todo lo posible para que se repita. Es como si se dijeran a sí mismos: «¡Voy a demostrarles de lo que soy capaz! ¡Yo quiero sobresalir en algo, así que, si no puedo sobresalir en otra cosa, sobresaldré por lo menos en frustraciones y en tormento!». Son como esos pájaros cuya madre espera que tengan siempre muy limpios los nidos; cuando son pequeños la situación se vuelve insoportable porque no pueden estar a la altura de los pájaros buenos y bien adaptados —por mucho que lo intenten— y por ello renunciaron a ello y empe-

---

[12] Cfr. EDMUND BERGLER, *Principles of Self-Damage* (Nueva York, Philosophical Library, 1959).

zaron a ensuciar sus propios nidos con gran ahinco e intensidad, aunque tengan que soportar ellos mismos el mal olor y la incomodidad. Prefieren eso antes de conformarse a las costumbres del odiado y envidiado Club de los Buenos Pájaros.

Los trucos cotidianos de censurar y castigar, dar palmadas en la espalda o hablar de serenidad, son, en estos casos, tan poco eficaces como una gota de agua en el desierto. Sin embargo, a pesar del fracaso completo de nuestros sistemas legales por lo que se refiere al delito, seguimos con los mismos tópicos de censura y castigo, amenazas y disuasión. Encarcelamos a un hombre durante dos años por robo, durante cinco por robo a mano armada y de veinte años a cadena perpetua (o a la silla eléctrica) por asesinato, en la relamida hipótesis de que estas penas reducirán su tendencia a repetir esos delitos. Suponemos que el hecho de encontrarse entre rejas, sin tener nada que hacer más que rumiar resentimientos o volverse loco, hará que salga de la cárcel mejor que antes, renovado y purificado, y que cuando salga de la cárcel después de los cinco o de los veinte años será capaz de volver a asumir un papel en una sociedad que se niegua a darle trabajo, preparado espiritualmente, por fin, a conformarse con las ideas morales de la edad madura y de la clase media.

Esta creencia, por otra parte —aunque ha sido refutada por los sicólogos y los criminólogos desde hace cincuenta años—, persiste todavía en la mayoría de aquéllos que se enorgullecen de ser ciudadanos útiles y constructivos de la mayor democracia del mundo. Como saben los siquiatras desde hace decenas de años, la alternativa no es castigar, sino dar un tratamiento. Encarcelar a un hombre durante veinte años en compañía de criminales empedernidos, y esperar que —después de ese tiempo— salga a la calle sin haber empeorado es una actitud nociva a la vez para el delincuente y para la sociedad. Pero intentar moldearle lentamente hasta hacer de él una persona que no se sienta atraída por el delito es ayudarle a él y ayudar a la sociedad. Resulta laborioso y costoso, pero, a la larga, mucho menos que si se le deja pudrirse entre rejas o si se pagan los impuestos necesarios para volver a encarcelarle cuando haya reincidido.

2. La discusión anterior nos lleva a una segunda consideración: ¿Quién debe administrar el castigo, de cualquier tipo que éste sea? Ciertamente, no un individuo privado. Si un hombre ha

hecho el amor a la mujer de otro, los sentimientos del marido serán, probablemente, tan intensos que deseará vengarse en proporción al agravio: puede que saque un ojo al adúltero o que le dé una paliza de muerte, o que le mate de un tiro. Y lo más grave en esto es que la venganza privada continuará indefinidamente: un hombre mata a otro, los amigos o familiares de éste la matarán a su vez y así sucesivamente. Tiene que haber una autoridad *impersonal* que administre el castigo, y parece que el mejor candidato a ese puesto es el Estado.

Así pues, determinar el castigo y llevarlo a ejecución son deberes del Estado. ¿Implicará esta conclusión que el Estado deba procurar solucionar todos los problemas relacionados con lo que es merecido? En modo alguno es cierto que el Estado más deseable sería —por lo que se refiere a la distribución de bien intrínseco— aquel en el que las personas que se merecen más reciban más y las que se merecen menos reciban menos. Pero de esto no se desprende que el Estado, porque ejerce el poder legal de castigar, deba intentar producir una situación semejante. Debe castigar a los criminales porque han quebrantado los derechos de otras personas, y la primera función del Estado es la de proteger los derechos individuales contra aquellos que los quebrantan. (Algunas personas llegarían a afirmar que ésta es la *única* función del Estado.) Ahora bien, es extremadamente dudoso que el Estado deba aspirar a cualquier intento en gran escala de adaptar el bienestar de cada individuo al nivel de sus méritos o merecimientos.

a) En primer lugar, ese intento no podría realizarse. ¿Quién sabe —con excepción de Dios— lo que se merece cada persona? Tendríamos que saber infinitamente más que lo que sabemos ahora sobre la vida privada de cada individuo si queremos conocer: 1) cuánta felicidad tiene y ha tenido a lo largo de su vida en relación con otros individuos, y 2) hasta qué punto se merece esa felicidad que disfrutó; para emitir este segundo juicio tendríamos que saber cuántas acciones malas ha cometido —tanto en público como en privado— a lo largo de su vida, y no solamente las acciones malas contra el Estado, sino también actos injustos no castigados por la ley. La suma de conocimientos que tendríamos que tener sobre cada miembro del Estado sería, sencillamente, extraordinaria.

b) Aunque tuviéramos ese conocimiento resultaría dudoso

que el Estado debiera actuar según él. ¿Por que el Estado y no otras organizaciones de la comunidad, iglesia, sindicatos, clubs, sociedades de todas las clases, las cuales contribuyen, de modos limitados, a proporcionar alguna de las recompensas de la vida a los que son serviciales y cooperadores, y se las niega a los que no lo son? Cabe, de hecho, poner en duda el que *ninguna* organización deba asumir la labor de adecuar la felicidad a los méritos, intentando jugar a ser Dios. Y es extremadamente dudoso que sea el Estado —con todo su poder sobre los individuos y con sus tendencias a cometer equivocaciones— quien deba hacerlo. ¿Por qué? Porque aunque tuviera los conocimientos necesarios, esa acción por parte del Estado supondría una *interferencia* en grado máximo. Mucha gente piensa que el Estado se inmiscuye demasiado en nuestras vidas privadas; tiene que inmiscuirse en las vidas privadas de los delincuentes a fin de que se mantenga el orden, pero imaginemos cómo sería la vida si el Estado (el Gran Hermano en la novela de Georges Orwell, *Nineteen Eighty-four)* estuviera siempre vigilando nuestras actividades diarias —incluso las de aquellos que no tienen nada que ver con ninguna violación a la ley— con la intención de darnos todo lo que nos hemos merecido. ¿No resultaría la vida insoportable? Aunque el Gran Hermano nos vigilara con la más benévola de las miradas, con una mirada que fuera consciente, siempre sería una *vigilancia;* y esta desventaja invalidaría sobradamente los beneficios que pudiera otorgar en el campo de la retribución proporcionada a los méritos. Además, cuando una organización tan gigantesca como el Estado se ocupa de asuntos tiende a darse una gran proporción de burocracia, papeleo, despilfarro, corrupción, concesión de favores por razones personales y destitución de funcionarios por rencores personales. Ya es suficiente con que el Estado nos exija pesadas cargas impositivas además del tiempo y del esfuerzo en rellenar formularios y las mil leyes ingratas que regulan el tráfico, la limpieza de las calles y los límites de la propiedad privada (todo lo cual puede resultar necesario) y con que pueda exigirnos todo nuestro tiempo y nuestras propias vidas en tiempo de guerra; ¿tendrá el Estado que asumir —encima de todas estas responsabilidades— la onerosa y embrollada tarea de juzgar nuestros respectivos méritos morales y recompensarnos o castigarnos de acuerdo con ellos?

Así pues, podemos estar de acuerdo en que la justicia —considerada como mérito— requiere una exacta adecuación de nuestra felicidad (y de cualquier otra cosa que pueda ser intrínsecamente buena) con lo que nos merecemos, sin por ello estar de acuerdo en que sea el Estado o cualquier otra organización los que se preocupen de esta empresa. El Estado debe limitar sus actividades a ciertas esferas. Los utilitarios podrán esforzarse en discernir *cuáles* son las reglas para la sociedad que deben convertirse en ley y ser sancionadas por el Estado, pero el hecho es que las reglas deben, cuando menos, incluir una protección de los derechos individuales contra su violación por otros individuos o grupos de individuos. Hacer algo que sea *mucho* más que eso supondría adentrarnos en la pesadilla orwelliana.

Ya hemos pasado revista a las principales teorías sobre el castigo y calibrado la función del Estado en la administración del castigo. Hemos llegado también a una concepción del castigo que toma en consideración a los méritos (que miran hacia el pasado) y a la utilidad (que mira hacia el futuro) como principios separados. Pero todavía no hemos zanjado la cuestión de *qué* es lo que nos merecemos. Para valorar lo que nos merecemos tendremos que considerar no solamente el propio acto, sino todo su trasfondo en nuestras personalidades: si ha sido realizado deliberadamente o a la fuerza, o por desconocimiento, y si nuestros motivos eran buenos o malos. Ahora bien, este tipo de consideraciones nos llevan al tema del capítulo siguiente.

EJERCICIOS

1. Interprete lo mejor que pueda la máxima «El castigo tiene que adaptarse al delito» ¿Cree usted que esto se cumple satisfactoriamente en el extracto siguiente de *The Mikado*, de Gilbert y Sullivan?

> Yo realizaré en su debido tiempo
> mi más sublime propósito:
> que el castigo se ajuste al delito,
> que el castigo se ajuste al delito...
>
> A todos esos pecadores de sociedad,
> estúpidos y prosaicos,
> que parlotean y nos aburren,

les enviaremos a oir sermones
de místicos germanos
que prediquen de diez a cuatro.

Al tenor aficionado, cuyas villanías vocales
todos desean evitar,
le haremos demostrar sus facultades
en las horas libres
con los muñecos del museo de cera.

A la señora que se tiñe el pelo de amarillo,
o se tiñe las canas color pulga,
la pintaremos como a un negro
con jugo imborrable de nogal.

Al idiota que en los coches de ferrocarril
pintarrajea sobre las ventanillas
le obligaremos
a ir montado en un estribo
en parlamentarios trenes.

Al charlatán que da la tabarra
con historias de milagrosas curaciones
le arrancarán sus dientes
—así lo he decidido—
aficionados muertos de miedo.

El cantante moderno asistirá
a misas y fugas y obras
de Bach, mezcladas
con otras de Spohr y de Beethoven,
en los conciertos clásicos de los lunes.

El virtuoso del billar
—su destino será muy duro—
tendrá que vivir en una celda del torreón
en un lugar muy enrejado,
y allí jugará partidas extravagantes
en inestables mesas
sobre un tapete inverosímil
con retorcidos tacos
y elípticas bolas de billar.

2. Considere la justicia de las siguientes alegaciones o situaciones que se refieren al castigo:

a) Una persona comete un robo y es condenada a una pena de uno a cinco años de cárcel; otra, que comete un atraco, es condenada a un

mínimo de cinco años. ¿Considera usted que sea justa esta disparidad de sentencias?

b) Lea los libros escritos sobre el caso Loeb-Leopold (MEYER LEVIN, *Compulsion*, Nueva York, Simon and Schuster, 1956; IRVING STONE, *Clarence Darrow for the Defense*, Nueva York, Donbleday, 1941; CLARENCE DARROW, *Attorney for the Damned*, Nueva York, Simon aud Schuster, 1957) y decida si es justa la condena a cadena perpetua teniendo en cuenta las situaciones en su conjunto. Explique sus razones.

c) Suponga usted que se alcanzara un mayor bien recurriendo a la disuasión en las infracciones de tráfico y haciendo que pequeñas faltas fueran condenadas como los delitos de atraco o de violación. ¿Aconsejaría usted que se impusieran esas penas?

d) «Ya sé que no servirá para nada castigarle por su desobediencia, pero como le dije que lo iba a hacer tengo que cartigarle.» ¿Considera usted que esto sea justo?

e) «Cuando alguien ha merecido un castigo hay que imponérselo.» «Pero ¿cómo puede reparar un delito el castigo que es evidentemente doloroso (y supone, por tanto, infligir un mal intrínseco?) ¿No tendremos, entonces, dos males en vez de uno: el que cometió el transgresor y el cometido por aquéllos que le castigan?» ¿Qué contestaría usted a esto?

f) Suponga que decidamos no castigar a un hombre porque está loco, pero que, por alguna razón, sea importante que la gente no se entere de esto: quizá porque creamos que por el hecho de dejar de castigarle vayan a producirse más crímenes de ese tipo, dado que todo el mundo puede pensar que si comete uno de esos delitos le exculparán como ex culparon a ese hombre. ¿Estaríamos justificados si le condenamos a una pena de cárcel a pesar de su locura?

g) El señor A dispara contra el señor B con ánimo de matarle, pero —sin saberlo aquél— el señor B acaba de morir en ese mismo instante de un ataque al corazón. ¿Qué habría que hacerle al señor A si es que hay que hacerle algo?

h) ¿Sería usted partidario de admitir, como pruebas legales ante un Tribunal, las que se conseguirían con un nuevo sistema mecánico (parecido al detector de mentiras) si supiera que con su empleo se iban a conseguir dos cosas: 1) que resultara dos veces más seguro que hasta ahora que no se condenara a ninguna persona inocente, y 2) que aumenten (hasta el doble) las probabilidades de que un hombre culpable se libre de ser condenado?

i) Si usted supiera que su país acaba de ser destruido en una guerra nuclear y pudiera usted asestar a la nación agresora un golpe mortal que la destruyera totalmente, ¿estaría usted justificado obrando así —no a fin de producir un bien (que no lo produciría usted), sino, sencillamente, porque esa nación había destruido a su país—? (BERTRAND RUSSELL, *Common Sense and Nuclear Warfare*, Simon and Schuster, 1959, pág. 33).

j) El dueño de un piso: «Pero esa mujer es una sicópata. Ha en-

trado varias veces en mi piso por la escalera de escape con un cuchillo amenazando con matarnos a todos». El policía: «Ya lo sé, pero no importa; no podemos castigarla por algo que todavía no ha hecho. Tenemos que esperar a que haga algo. Además, no estamos seguros de que lo vaya a hacer, y no podemos castigar a una persona por un delito que todavía no ha cometido». Si tuviéramos unos conocimientos siquiátricos mucho mayores que los actuales —suficientes para poder predecir con un 99 por 100 de certeza que la mujer va a cumplir su amenaza— ¿haríamos bien si la encarceláramos *antes de* que cometiese ningún delito manifiesto? (Un caso análogo: Disponemos ya de *tests* dignos de confianza que nos dicen qué niños son predelincuentes y cuáles cometerán delitos con toda seguridad, especialmente si siguen viviendo en chabolas y bajo la influencia paterna. ¿Tendrían derecho las autoridades a internar a estos muchachos, en contra de la voluntad de sus padres, a fin de procurar prevenir delitos que todavía no se han cometido?

Considere los siguientes preceptos o situaciones a la luz de la justicia:

a) «Quien hiriere de muerte a un animal pagará otro; quien matare a un hombre será ajusticiado» (Levítico, 24, 21).

b) «No recibiréis dinero en rescate del que ha derramado sangre, sino que mataréis al asesino» (Números 35, 31).

c) Uzzah toca el arca de la Alianza y él y todos sus conciudadanos son ajusticiados.

d) Eva comió la fruta prohibida y, a consecuencia de ello, toda la humanidad posterior está condenada a vivir en el pecado.

e) Eva pecó y, a consecuencia de ello, hubo que arrebatar otra vida —en la Crucifixión— a fin de hacer reparación por aquello. Un hombre tiene que morir por los pecados de otro para volver a equilibrar la balanza moral.

f) «La justicia exige que se dé a cada uno lo que se merece. Pero hay una dispensación mayor que la de la justicia: la Gracia. Si Dios fuera solamente justo nos enviaría a todos a la condenación eterna. Pero por la Gracia se salvan un cierto número escogido de personas que estaban justamente condenadas, salvación que ninguno de nosotros se merece.»

4. Decida si acepta o rechaza la explicación utilitaria (de la regla) del castigo y cuáles son los motivos que le mueven a ello. ¿Se le ocurre a usted otra explicación del castigo aparte de la que hemos dado en el texto, intentando mediar entre los dos extremos?

5. Teorías utilitarias del castigo en contraposición a las retributivas. ¿Cuál es su actitud frente al caso siguiente?

Adolf Eichmann, responsable del exterminio de cinco millones de judíos en los campos hitlerianos de exterminación, afirmó: «Saltaré de alegría en mi tumba porque pensar que tengo sobre mi conciencia a cinco millones de seres humanos es para mí una fuente de extraordinaria satisfacción». Agentes del gobierno israelí le encontraron en Argentina en junio de 1960 y le llevaron a Israel para ser juzgado. Una revista americana (*Time*, vol. 75, núm. 23, 6 de junio de 1960, pág. 29) es-

cribió: «Acordándose de los pestilentes agujeros de Auschwitz en Polonia, de los crematorios humeantes de Alemania y de los osarios y tumbas de Ucrania, los israelíes, deseosos de venganza, no están dispuestos a argumentar sobre sutilezas legales. En lugar de ello, discuten sobre qué castigo se adapta mejor al delito cometido. La mayoría está de acuerdo en que ahorcarle resultaría demasiado fácil. Un superviviente de los campos de Eichmann ha dicho: 'Habría que hacerle vivir en las mismas condiciones en las que nosotros vivíamos en los campos, comer los mismos mendrugos de pan duro, trabajar como trabajábamos y oler los mismos olores putrefactos que salían de los hornos; y ya veríamos cuánto duraría'».

6. Hay ciertos delitos legales calificados de «estricta responsabilidad», en los cuales se considera a alguien culpable aunque no haya tenido intención de cometer el delito e incluso si no se ha enterado de que lo ha cometido. Ejemplos: al dueño de un bar que vende bebidas a menores de edad le pueden cerrar el bar las autoridades, aunque el menor haya enseñado una partida de nacimiento que parecía auténtica sin que el dueño del bar supiera que estaba falsificada. Se impone una multa al casero que no tiene el inmueble en las condiciones requeridas por la ley —aunque él desconociera esa situación— (por ejemplo, si no están en las debidas condiciones de seguridad los garfios exteriores a las ventanas de los edificios muy altos, esto es, los garfios en los cuales se apoya el encargado de lavar las ventanas). Se lleva a los tribunales al carnicero que vende carne podrida, aunque no lo sepa (o aunque la haya vendido un encargado suyo porque él estuviera enfermo ese día).

a) ¿Está usted de acuerdo con que los delitos anteriores deban ser delitos de «estricta responsabilidad»? Explique por qué. ¿Se le ocurren a usted otros delitos que también lo sean?

b) Si considera usted que es erróneo el concepto de estricta responsabilidad, justifíquelo con razones y también en caso contrario.

7. ¿Qué opina usted de las acciones siguientes?:

a) Si un preso, que va a ser ejecutado mañana, tiene hoy un ataque de apendicitis se le lleva a toda prisa al hospital y se le cura hasta que vuelva a estar bien, y después se le electrocuta.

b) Si un preso condenado a ser electrocutado se vuelve «enfermo mental» se pospone su ejecución hasta que vuelva a estar bien, a fin de poder electrocutarle mientras esté cuerdo.

c) No se puede electrocutar a una mujer embarazada hasta que haya dado a luz.

8. «La teoría utilitaria sobre el castigo es errónea, porque, según ella, el delito no es diferente de la enfermedad ni la cárcel de la cuarentena.» ¿Qué opina usted de esta objeción? ¿En qué sentido o sentidos considera usted que la cárcel es como la cuarentena y en qué sentido no lo es? (¿Cumple las mismas funciones que la cuarentena? ¿De qué modo las cumple y de qué modo no las cumple?)

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 22

ANSHEN, RUTH, *Moral Principles in Action*, Nueva York, Harper, 1952.
BAIER, KURT, *Is Punishment Retributive?*, en *Analysis*, vol. 16 (1955), págs. 25-32.
BENN, S. I., *An Approach to the Problems of Punishment*, en *Philosophy*, vol. 33 (1958), págs. 325-341.
BENTHAM, JEREMY, *Principles of Morals and Legislation*, muchas ediciones, caps. 12-15.
BLACK, CHARLES L., *The People and the Court*, Nueva York, Macmillan, 1960.
BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959.
CARRIT, EDGAR F., *Ethical and Political Thinking*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, cap. 5.
CARRIT, EDGAR F., *The Theory of Morals: An Introduction to Ethical Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1928, cap. 12.
EWING, ALFRED C., *The Morality of Punishment*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1929.
FLEW, ANTONY, *The Justification of Punishment*, en *Philosophy*, vol. 29 (1954), págs. 291-307.
FRIEDMANN, WOLFGANG GASTON, *Legal Theory*, Londres, Stevens, 1953.
HALL, JEROME, *General Principles of Criminal Law*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947.
HALL, JEROME, *Studies in Jurisprudence and Criminal Theory*, Nueva York, Oceana Publications, 1958.
HALL, LIVINGSTON, AND SHELDON GLUECK, *Cases on Criminal Law and Its Enforcement*, St. Paul, Minn., West, 1958.
MABBOTT, J. D., *Free-will and Punishment*, en LEWIS, H. D., ed., *Contemporary British Philosophy*, 3.ª serie, Londres, Allen & Unwin, 1956, págs. 287-309.
MACLAGAN, W. G., *Punishment and Retribution*, en *Philosophy*, vol. 14 (1939), págs. 281-298.
MAYERS, LEWIS, *The American Legal System*, Nueva York, Harper, 1955.
MICHAEL, JEROME, and HERBERT WECHSLER, *Criminal Law and Its Administration*, Brooklyn, Foundation Press, 1940.
MüNDLE, C. W. K., *Punishment and Desert*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 4 (1954), págs. 216-228.
PATON, GEORGE W., *A Textbook of Jurisprudence*, Nueva York, Oxford University Press, 1946.
QUINTON, A. M., *Punishment*, en *Analysis*, vol. 14 (1954), págs. 133-142.
ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *The Ethics of Punishment*, en *Philosophy*, vol. 4 (1954), págs. 216-228.
ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *The Right and the Good (1930)*, cap. 2, apéndice, en SELLARS, WILFRID, Y JOHN HOSPERS, *Readings*

in Ethical Theory, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952, páginas 203-209.

STONE, JULIUS, *The Province and Function of Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

TURNER, JAMES WILLIAM CECIL, ed., *Kenny's Outline of Criminal Law* (1902), 17.ª ed., Nueva York, Cambrigde University Press, 1958.

WILLIAMS, GLANVILLE, *Criminal Law*, Londres, Stecen, 1953.

WILLIAMS, GLANVILLE, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, Nueva York, Knopf, 1957.

CAPÍTULO DÉCIMO

La responsabilidad moral y el libre albedrío

Nuestro análisis de la justicia nos ha llevado a una red intrincada de problemas concernientes al mérito. Hemos examinado la relación de éste con la utilidad, pero —exceptuando las observaciones obvias de que los delitos más graves merecen un castigo más grave y de que una persona no merece castigo por algo que no ha hecho— no hemos llegado todavía a ninguna conclusión sobre cuándo es merecido un castigo determinado. Y, en verdad, la perspectiva de ir más lejos que eso resulta muy descorazonadora: ¿Cómo vamos a poder estimar si es merecido o no un castigo determinado aplicado a un transgresor determinado?

> Hemos oído hablar de la justicia. ¿Hay alguien que sepa lo que es la justicia? Ningún hombre puede medir ni calibrar la justicia. ¿Podemos mirar a alguien y decir lo que se merece?: ¿que le ahorquen o que le encarcelen para toda su vida o durante treinta días, o que le den una condecoración? La mente humana ciega a todos aquellos que intentan considerar este problema desde dentro y a la mayoría de los que lo contemplamos desde fuera. La justicia es algo sobre lo que el hombre sabe muy poco. Es posible que sepa algo sobre la caridad, la comprensión y la compasión, y debe aferrarse a ellas todo lo que pueda[1].

23. La censura y la excusa

Tenemos que procurar seguir examinando esta cuestión porque nos lleva al meollo de un problema que todavía no hemos considerado, el de la responsabilidad moral: ¿en qué circunstan-

---

[1] Clarence Darrow, *Attorney for the Damned*, (Nueva York, Simon and Schuster, 1957), pág. 95.

cias haremos responsable a una persona de sus actos? Estudiaremos dos cuestiones concretas que son aspectos de este problema: ¿cuándo se merece una persona que se la censure (o que se la alabe) por sus acciones? Dicho en otras palabras: ¿en qué circunstancias será esa persona censurable (o digna de alabanza)? ¿Cuándo merece una persona que se la disculpe por acciones que ha realizado?

A. *La censura*

La teoría más sencilla —que es también aquella con la que es más conveniente empezar este estudio— sobre la censura es la teoría utilitaria.

1. *La teoría utilitaria de la censura.* Según el utilitario, sobre la censura hay que decir algo muy similar a lo que ya se ha dicho en relación con el castigo. El utilitario estará dispuesto a afirmar que —en lugar de hablar de la alabanza, la censura y el casigo como si fueran sustantivos— deberíamos hablar de alabar, censurar y castigar, con lo cual tendríamos siempre presente que estas palabras se refieren a acciones. Censurar es algo que *hacemos*. De hecho, censurar es —según el utilitario— un modo especial de castigar, a saber, castigar por medio de palabras, y, análogamente, alabar es un modo especial de recompensar. (De ahora en adelante hablaremos primordialmente de censurar, pero se podrán sacar conclusiones paralelas por lo que se refiere al hecho de alabar.) Censurar es muy a menudo menos eficaz que castigar con acciones —«Palos y piedras podrán romper mis huesos, pero las palabras nunca podrán herirme»—, si bien, para mucha gente, mucho más eficaces que los palos y las piedras resultan las palabras ásperas de condena. Por lo general, primero probamos a censurar, puesto que es más fácil, al suponer solamente el esfuerzo de proferir unas pocas palabras; la mayoría disfruta de ese modo, y eso les ayuda a «expulsarlo de su seno» (en esta frase, «lo» significa, probablemente: «los impulsos agresivos»). Si fracasa la censura se recurre al castigo: castigo corporal o pérdida temporal de afecto o de cuidado, o de privilegios para los niños, y multas o penas de cárcel para los adultos. Por supuesto, determinar cuáles son los procedimientos más eficaces en cada si-

tuación es un asunto empírico muy complejo, porque las personas y las condiciones difieren enormemente. Hay que confiar los detalles de este problema a los sicólogos infantiles, siquiatras, penalistas y asistentes sociales que cuentan con gran experiencia en estas materias, pero en cada situación, según el utilitario, lo único que justificará el empleo de estos procedimientos será la producción de buenos resultados (incluyendo, por supuesto, la evitación de resultados malos).

Censurar y alabar no son los únicos procedimientos a que recurrimos cuando intentamos modificar con palabras el comportamiento bueno. También aconsejamos, sugerimos, exhortamos, persuadimos, predicamos, enseñamos, moralizamos, amenazamos, intimidamos y (en situaciones complejas) sicoanalizamos. La educación de un niño está compuesta de una larga serie de estos procedimientos empleados constante e insistentemente. Sin ellos, el niño crecería siendo tan egocéntrico y exigente como lo era al nacer; en verdad, algunas veces sigue siéndolo a pesar de todos estos procedimientos; pero, en cualquier caso, son absolutamente necesarios si queremos que el niño se convierta en un ser humano civilizado. No obstante, a veces se emplean excesivamente estos procedimientos o no se emplean con oportunidad. Los seres humanos tienden, en su inmensa mayoría, a alabar y a aconsejar y moralizar incluso cuando estos procedimientos no vayan a surtir ningún efecto, o vayan, incluso, a producir un efecto nocivo. «Bueno; yo, por lo menos, he cumplido con mi deber», dicen compungidamente los padres después de haber colocado un sermón moral a un retoño, sin darse cuenta de que el único efecto de esa reprimenda ha sido el de aumentar el resentimiento y la rebeldía en sus hijos.

«Ves qué bien nos está resultando esto —podría exclamar un utilitario en este punto— porque hablamos únicamente de censurar y de alabar. Estas son acciones que realizamos, acciones que justificamos por sus consecuencias. No tenemos ninguna necesidad de hablar de méritos. Un niño se pasea por el borde de un estanque. 'No vayas allí', grita su padre enfadado. El niño no le hace caso. '¡Te daré una azotaina si no vuelves aquí ahora mismo!', grita el padre. Pero el niño sigue acercándose al estanque. Para entonces el padre ya está convencido de que su hijo se merece unos azotes. Si le preguntamos: '¿Se lo merece el niño o

no?', podríamos estar discutiendo con él toda la noche sin llegar a ninguna conclusión. Pero si preguntamos: '¿Debería censurarse o castigarse al niño, y por qué?', pisamos un terreno más sólido. Sabemos, por lo menos, qué es lo que hay que hacer para contestar a esa pregunta. Podemos consultar nuestra experiencia pasada sobre las reacciones del niño ante diversos estímulos y, si después de eso seguimos todavía sin ver claro, podremos consultar a sicólogos infantiles y a otros especialistas sobre los efectos de la censura y del castigo.»

Así pues, hasta ahora, parece que censurar es algo que solamente está justificado —en lo que se refiere a la posibilidad de cambiar un comportamiento— por sus resultados. Censuramos a una persona para que se abstenga de realizar actos similares en el futuro y la alabamos para consolidar un comportamiento similar en el futuro. Cuando estos procedimientos no vayan a producir esos efectos —como ocurre muy a menudo— deberemos abstenernos de utilizarlos.

Ahora bien, llegados aquí se nos habrá ocurrido, indudablemente, la objeción siguiente: «Todo eso está muy bien por lo que se refiere al acto de censurar o de alabar. Estoy de acuerdo en que solamente debemos censurar a alguien cuando de ello vayan a deducirse buenos resultados, pero sigue habiendo una distinción: decir que debemos censurar a una persona por un acto suyo es una cosa, y decir que *se merece* censura es otra. Lo que a mí realmente me interesa es esto último. No me interesa saber cuándo hay que censurarle, sino cuándo es merecedora de ser censurada —o, dicho más normalmente, cuándo es *censurable*—. Tú no has sabido establecer esta distinción».

Sin embargo, el utilitario podría replicar fácilmente a esto: «Muy bien, podemos hacer ese *gambito*». Decir que alguien es censurable equivale simplemente a decir que «*sería* justo censurarle». Esta fórmula desarma a cualquiera por lo sencilla que es, pero exige unas palabras de explicación. Un utilitario del acto o de la regla podría decir: «El hecho de que un acto sea justo o injusto depende de las consecuencias del acto o de la adopción de la regla en cuyo ámbito entra dicho acto. Este principio se aplica tanto al acto de censurar como al acto original que es censurado. Supongamos que Smith ha realizado el acto A, que es injusto; lo es por las consecuencias que acarrea (deber objetivo) o

por aquéllas que el agente podría haber previsto razonablemente que acarrearía (deber subjetivo). Las mismas consideraciones se aplican exactamente al *segundo acto*, a saber, al acto de censurar a Smith por haber realizado A: la justicia del acto de censurar se juzga también por *sus* consecuencias. Existen muchas ocasiones en las cuales un acto es injusto, pero no por ello sería justo considerarlo como censurable. Inversamente puede ocurrir que muchos actos justos no sean dignos de alabanza. Es posible que un acto sea injusto; pero si el hecho de censurar al agente por él no va a producir buenas consecuencias, este hecho de censurarle no será justo. Un individuo sicópata puede muy bien haber matado a puñaladas a un inocente y no ser, sin embargo, su acto censurable porque censurándole no se conseguiría ningún bien en absoluto, ni se contribuiría a impedir que realice actos similares en el futuro. De un modo análogo, asesinar a un dictador puede ser justo —puede impedir que inflija sufrimiento y muerte a sus desvalidos súbditos—, pero el asesinato no sería digno de alabanza, *si* el efecto de alabar al asesino por su acto fuera a incitar a otras personas a que asesinen cuando el acto *no* esté justificado. Así pues, el hecho de que un acto sea censurable no depende en modo alguno de que el acto original fuera injusto o no; depende por entero de que el acto de censurar sea injusto o no».

¿Se aplica este análisis utilitario a los rasgos de carácter, a los hábitos y a las disposiciones lo mismo que a los actos manifiestos? «Ciertamente sí —contesta el utilitario—, aunque conviene recordar que, por lo general, no alabamos a una persona por poseer ciertos rasgos *per se*, sino por su expresión en acciones. Sin embargo, en uno o en otro sentido se aplica el mismo análisis: un hábito o rasgo de carácter es censurable cuando es justo censurarle, esto es, cuando el acto de censurarle lleve al máximo las consecuencias deseables. Es cierto que resulta más difícil modificar —por una censura o por cualquier otro procedimiento— los hábitos y los rasgos de carácter que las acciones; no obstante, a veces se les *puede* modificar de esa manera y en estas situaciones será justo alabar o censurar por ellas a una persona. Así, podemos censurar a una persona por ser perezosa, pero no por ser estúpida; podemos censurarla por ambiciosa, pero no por ser baja. ¿Por qué? Porque censurar (y los demás procedimientos de

modificar el comportamiento) *puede* obtener un resultado útil en el primer tipo de situaciones pero no en el segundo.

»Por un lado, el hecho de censurar a una persona por ser estúpida no va a convertirla en inteligente; si lo hiciera estaríamos justificados al censurarle. Por supuesto, podemos dejarnos llevar por la ira y censurarle por ser 'un majadero'; pero en nuestros momentos de reflexión nos damos cuenta de que censurarle por su estupidez no está justificado porque ninguna acción nuestra podrá aumentar su I. Q. (coeficiente de inteligencia) y porque esa acción quizá le llene de odio o de resentimiento. Por otra parte, si le censuramos por perezoso *podremos* conseguir que sea menos perezoso en el futuro, porque la pereza es un rasgo de carácter que está —por lo menos en gran medida —dentro de su control. (Evidentemente, cuando la pereza sea consecuencia de una conformación constitucional —como la anemia— censurarle por ella sería tan inútil como censurarle por ser estúpido.) Desgraciadamente, existen muchas situaciones límite en las cuales no resulta nada claro discernir si está justificado censurar porque tampoco está claro que el rasgo de carácter sea modificable o no. ¿Deberemos censurar a alguien porque es desmemoriado? ¿Por escrupuloso o ansioso? ¿Por tener un temperamento muy vivo? ¿Por 'tomarse las cosas muy a pecho' o por 'rumiar sus disgustos'?

»Consideremos el siguiente diálogo:

»ELLA: ¿Has traído las bombillas que te pedí?

»EL: No, se me olvidó hacerlo.

»ELLA: ¿Se te olvidó? ¿Otra vez? Llevo pidiéndotelas tres días seguidos.

»EL: Ya lo sé; pero, por favor, no me censures por eso.

»ELLA: ¡Censurarte! ¡Claro que te censuro! Son ya tres veces, ¿y se te ha vuelto a olvidar?

»EL: Lo siento, pero no puedo evitarlo. Soy muy desmemoriado. Algunas personas son desmemoriadas y otras no. Yo soy una de esas personas desgraciadas que son desmemoriadas. Unos tienen ojos azules y otros castaños. No me censures por eso.

»Probablemente, tendríamos que simpatizar con el marido y, sin embargo, vemos que hay también un punto de razón en la mujer, porque dudamos de que la falta de memoria del marido sea un rasgo no modificable por censura o alabanza. La dificultad re-

side en que a veces lo es —en cierta medida— y otras no lo es, y en este caso concreto no estamos muy seguros de ello. Si el marido fuera un viejo cuyas células grises están decayendo, no estaríamos justificado si le censuráramos por ser desmemoriado. Censurarle solamente contribuiría a incrementar su tensión y sus nervios y agravaría la queja. Pero si el marido no es viejo no estamos seguros: resulta muy fácil fingir o incluso creer que no podemos hacer las cosas que, en realidad, *podemos* hacer con algún esfuerzo —cuando no deseamos realizar ese esfuerzo—. Así pues, tenemos fuertes dudas: ¿Es justo en esas circunstancias censurarle? Ahora bien, se nos presentan esas dudas no porque dudemos del principio moral (esto es, que no se debe censurar a un hombre por una conducta que no puede modificar), sino porque no estamos seguros de que esa conducta sea modificable o no. No es necesario añadir que esas dudas se presentan con mucha frecuencia.»

Así pues, la conclusión utilitaria es que los actos son censurables (es justo censurarlos) únicamente si son modificables a través de una censura —con la preocupación empírica de que los rasgos y los hábitos no son tan directamente modificables como las acciones—. Si hemos robado algo, normalmente podremos abstenernos —haciendo un esfuerzo— de volver a robar, a no ser que seamos cleptómanos, en cuyo caso nuestro hábito no es modificable, sino recurriendo a la sicoterapia, pero si tenemos el genio muy vivo resultará extremadamente difícil mejorar ese rasgo; y en el mejor de los casos, se requerirá una gran cantidad de autodisciplina, desarrollada durante mucho tiempo, para llegar a producir un resultado apreciable: durante bastante tiempo nos resultará muy difícil impedir que salgan de nuestra boca palabras hostiles antes de que podamos contenerlas, y si alguien nos censura cada vez que nos dejemos llevar por la ira será muy difícil que no sintamos rencor por esa persona que tan generosamente nos dispensa sus censuras. Algunos rasgos de carácter —como, por ejemplo, la falta de simpatía— son a menudo imposibles de modificar, ni siquiera aunque pase mucho tiempo, y, por consiguiente, no son censurables: es completamente inútil censurar a la gente por ellos, por muy desdichado que sea poseer rasgos semejantes.

Antes de que empecemos la crítica del planteamiento utilitario debemos hacer una observación empírica sobre la justicia

de los actos de censura y de alabanza. Podemos formular esta observación del siguiente modo: Uno de los rasgos de carácter de los seres humanos más universal —y que origina inconscientemente entre nosotros interminables fricciones y malentendidos— es la tendencia a suponer que todos los demás operan sobre la misma longitud sicológica de onda que nosotros mismos: esto es, que los demás se sienten espoleados a la acción por los mismos procedimientos que nosotros y se sienten disuadidos por las mismas consideraciones que nosotros, en una palabra, que se sienten «aguijoneados» del mismo modo que nosotros. A consecuencia de esto tendemos a conferir una censura o una alabanza a los demás en consonancia con aquello que hubiera resultado eficaz para cambiar nuestra *propia* conducta en un momento anterior de nuestras propias vidas. El padre que se crió en un ambiente de pobreza, y que ha llegado a la prosperidad después de muchos y muy difíciles años gracias a una energía y a un trabajo incesantes, censura a su hijo porque le faltan las virtudes de los pioneros; pero el hijo, turbado y abrumado por conflictos y problemas de adaptación a las costumbres de su propia sociedad en otra generación, problemas que el padre no puede comprender —y que el padre involuntariamente contribuyó a crear al obligar al niño a trabajar cuando los demás muchachos estaban jugando—, no siente más que desprecio por su padre y por sus consejos; y el padre censura amargamente al hijo por su actitud. El padre piensa que podrá modificar la conducta de su hijo riñéndole y mofándose de él; pero el hijo está en unas circunstancias —tanto externas como internas— tan diferentes de las del padre, que nunca llegarán a comprenderse el uno al otro; ningún llamamiento ni ningún improperio del padre afectará al hijo como no sea para hacerle más arisco y más amargo todavía. En esto consiste la tragedia de las censuras mal dirigidas: la gente supone que lo que sirve para modificar su conducta servirá también para modificar la de los demás. Pero la naturaleza humana no es tan sencilla y la mayoría de la gente carece de visión por lo que se refiere a los problemas internos de los demás, y el resultado de todo esto es que se desperdicia en vano un gran porcentaje de las energías educativas de los padres. Ocurre muy a menudo que si el hijo sale bien, ello no se debe a los esfuerzos educativos de sus padres, sino que más bien ese resultado se ha logrado

a pesar de esos esfuerzos. («¡Qué hijo más desagradecido tengo! Cuando yo tenía su edad ganaba diez centavos a la hora y estaba bien orgulloso de ello. Le he dado a él todas las ventajas, y ¿qué recibo a cambio? ¡Ni siquiera me lo agradece! ¡Cuánto me hubiera gustado a mí tener a su edad una décima parte de eso!» Pero el padre ha estado demasiado ocupado ganando dinero para dar a su hijo lo que él recibió en su infancia: comprensión, amor y confianza de sus padres.)

Hasta aquí lo que se refiere a la teoría utilitaria de la censura y de la censurabilidad. ¿Hay algo más sencillo o más razonable? ¿Habrá alguna teoría más plausible y coherente que ésta? Examinemos ahora las afirmaciones de la oposición.

2. *Otra concepción sobre la censurabilidad.* Podemos presentar mejor esta oposición recurriendo a algunos ejemplos opuestos a las afirmaciones utilitarias [2].

Un ejemplo: empecemos con la sugerencia de que existe cierta diferencia entre decir que una persona es *censurable* en relación con un acto determinado y decir que es *justo censurarle* por ese acto. Hay ahí dos cosas diferentes y no una como decía el utilitario. Puede ocurrir que haya realizado un acto por el cual merezca censura (esto es, puede ser censurable por el acto) y, sin embargo, puede ser que no sea justo censurarle por ese acto.

Puede ocurrir que haya cometido un grave delito y que todo el mundo reconozca que es censurable, y que, a pesar de ello, no resulte que debamos censurarle. Supongamos que tiene una enfermedad incurable y está a las puertas de la muerte; o que haya tenido una crisis nerviosa y el censurarle (y en mayor medida el castigarle) vaya a empeorar su estado mental quizá de un modo irreparable, o que, por cualquiera otra razón, censurarle no tenga ningún efecto disuasorio, sino efectos malos. Seguirá siendo censurable, pero no sería justo censurarle puesto que ello resultaría inútil. Cabría preguntarse: «¿Deberemos censurarle de todos modos para disuadirle no a él, sino a otras personas, de realizar actos semejantes?». Ahora bien, supongamos que nadie más se ha enterado ni va a enterarse de ese acto suyo censurable. Esta suposición disminuye ciertamente la utilidad de censurarle, pero

---

[2] La posición que esbozamos aquí ha sido formulada muy exhaustivamente por Richard B. Brandt. Hasta el momento no se ha dado a esta teoría ningún nombre.

¿cambia en lo más mínimo su censurabilidad? ¿Será menos censura*ble* por el hecho de que otras personas no vayan a enterarse de lo que él ha hecho?

Es posible que el utilitario quisiera enmendar ligeramente su teoría a fin de que abarque estos casos. «Una persona es censurable —podría afirmar el utilitario— no cuando sea justo censurar a esa persona por ese acto concreto, sino cuando sea normalmente o *habitualmente* justo (cuando tenga efectos óptimos) censurar a la gente por actos de ese tipo. Así pues, aunque ese hombre concreto no se sienta disuadido por la censura o el castigo y aunque nadie más se entere de ese delito concreto, seguirá siendo cierto que, *en general*, es justo censurar a la gente por delitos de ese tipo, porque de ese modo se podrá disuadir a otras personas (aunque no sea así en este caso concreto) y porque dejar de hacerlo equivaldría a incitar a otras personas a que cometan delitos de ese tipo, o delitos en general. ¿No abarcará esta cláusula aquellos casos en los que no se van a sentir disuadidos ni el transgresor individual ni otras personas, porque el acto no es conocido por ellos?».

La cláusula abarca, ciertamente, a esa clase de delicadas situaciones pero no a todas ellas. Pensemos en los delitos en los cuales —incluso en general— se da un efecto disuasorio muy pequeño, o inexistente, si censuramos o castigamos, y acerca de los cuales seguimos pensando que la persona es tan censurable como si el hecho de censurar y castigar *tuviera* un valor disuasorio.

Por ejemplo, un delito como el parricidio —que se considera altamente reprobable (¡recuérdese el castigo salvaje que los romanos imponían a los parricidas!)— resultaría —según esa concepción— menos reprobable que el asesinato ordinario, dado que, por lo general, el delincuente estará demasiado endurecido y será demasiado anormal sicológicamente como para que pueda mejorarla la condena o el castigo, y la gente corriente se siente poco tentada por ese delito y no necesita ser disuadida por un gran despliegue de indignación. ¡En este punto, el utilitario solamente parece capaz de evitar el obstáculo insistiendo en que conviene que la gente se indigne con los delitos y se fomente esa indignación aunque no sirva para nada si con ello no se produce un gran daño! [3].

---

[3] R. Brandt, en A. I. Melden, *Essays in Moral Philosophy*, pág. 7.

Otro ejemplo: Es posible que los delitos del tipo A (por ejemplo, un auto-stopista que roba a un conductor en una carretera desierta) no sean más graves que los delitos del tipo B (por ejemplo, un atraco a mano armada), y, sin embargo, puede ocurrir que haya que castigar más severamente a los delitos del tipo A que a los del B porque resulta más difícil encontrar en aquéllos pruebas que demuestren la culpabilidad. Por razones utilitarias, si resulta más difícil coger al autor de un tipo de delito, la pena para ese tipo tiene que ser más severa; porque si no, serían más frecuentes los delitos de ese tipo, dado que los delincuentes pensarían que no les iban a coger. Y, sin embargo, ¿en qué medida afecta a la censurabilidad esa consideración utilitaria práctica? ¿Será más censurable una persona por cometer delitos del tipo A, simplemente porque resultan más difíciles de descubrir?

Además, aunque parezca claro que una persona es censurable por un acto, no está tan claro que debamos censurarle o murmurar de él ante los demás. Supongamos que la persona reacciona mal ante la censura; imaginemos que se siente *más* inclinado a repetir el delito cada vez que se le censura por algo (hay mucha gente así). Este mal efecto sobre él podría contrapesarse con los efectos saludables que tiene sobre la sociedad el hecho de censurarle o castigarle. Ahora bien, supongamos que no produce ninguno de estos efectos. ¿Deberemos seguir censurándole cuando todos los efectos sean malos? Ciertamente no, y, sin embargo, ¿no sigue siendo censurable a pesar de todo? Así pues, parece que el análisis utilitario —según el cual una persona es censurable por un acto únicamente cuando es justo censurarle— es errónea.

Pero ¿qué es entonces lo que *constituye* la censurabilidad?

Observemos, en primer lugar, que para censurar no es necesario recrearse en un castigo verbal. Más a menudo consistirá en *adoptar una actitud* determinada.

Adviértase qué natural resulta decir: «El no me ha dicho a mí nada, ni probablemente ha dicho nada a nadie, pero creo que me censura por...». Normalmente, podemos describir un apretón de manos frío o una mirada de reproche como síntomas de censura más que como casos de censura. Y decimos: «El se censura a sí mismo por ...», sin que esto implique necesariamente un sermón interior. Parece como si «censurar» se refiriera —por lo menos a menudo— a un *estado* complejo

de la mente o a una actitud, más bien que a un acto. Y no tiene por qué tener un propósito —y todas las especulaciones sobre los propósitos que tiene el hecho de censurar son irrelevantes—. Más aún: la afirmación «Yo te censuro» no es necesariamente una manifestación formularia como «Yo te prometo», pero puede ser lo que aparenta: esto es, una *información* sobre un hecho ya presente [4].

Podemos procurar percatarnos de este hecho explicando lo que suponer ser censurable y procurando, al mismo tiempo, abstenernos de mencionarlo dentro de los *efectos* de la censura. Así pues, procuremos plantearlo del siguiente modo: Un acto es censurable cuando todos los que están plenamente familiarizados con el acto (y con todas las condiciones relevantes de realización) están justificados al adoptar una actitud desfavorable (de reprobación) hacia el agente en función del acto. Así, seremos dignos de censura si matamos a nuestro padre, aunque *nosotros* no volvamos a matarle otra vez y aunque los efectos de censurar o de castigar —en este caso o en casos de este tipo —sean nulos. Estará justificado calificarnos de censurables debido a la gravedad del delito, independientemente de la eficacia que tenga censurarnos o castigarnos por él.

Y, sin embargo, este análisis no acaba de darnos lo que necesitamos porque incluiría como censurables a todas las variedades de infracciones no morales: yo estaré justificado si te censuro por haber hecho un error aritmético y, por tanto, tú serás digno de censura por él. Hasta aquí este análisis resulta perfecto; pero nosotros necesitamos algún criterio de censurabilidad *moral*. Constantemente censuramos a la gente por actos como el de no cerrar las ventanas cuando se van de casa o por no llevar chanclos los días de lluvia, o por otras muchas cosas que son irrelevantes o marginales por lo que se refiere a la moralidad. Queremos algún criterio que nos permita afirmar de alguien que es *moralmente* censurable. ¿Qué concepto podremos emplear para distinguir la censurabilidad moral? Quizá podamos encontrar la respuesta si hablamos de la censurabilidad en términos de defectos en el carácter de la persona.

¿Qué es el carácter de una persona? Se puede decir, con toda garantía, que es la suma de todos sus rasgos de carácter. Pero

---

[4] *Ibíd.*, págs. 6-7.

¿qué son los rasgos de carácter y en qué se diferencian de los demás rasgos? Esta distinción la hacemos constantemente: consideramos que la amabilidad, la escrupulosidad y la nobleza son rasgos de carácter, mientras que la rapidez mental, la buena memoria y la capacidad literaria son rasgos de personalidad, pero no de carácter. Parece ser que los rasgos de carácter se diferencian de los demás rasgos de personalidad en dos aspectos: 1) Son bienes sociales o «pasivos sociales»; por ejemplo, la honradez es un bien social y la falta de honradez un pasivo o responsabilidad social. Algunos rasgos de carácter —como la paciencia y la constancia— *pueden* cultivarse en la soledad, pero, normalmente, son bienes o «activos sociales» cuando se practican en un concepto social. Ahora bien, es evidente que no basta con este requisito: porque los demás rasgos que hemos enumerado —rapidez mental, memoria, capacidad literaria— pueden también tener efectos en el bienestar de otras personas. Así pues, será necesario otro requisito: 2) El rasgo —o, mejor dicho, su manifestación en nuestro comportamiento— tiene que estar dentro de nuestro control voluntario en una gran medida.

¿Podemos actuar honradamente si así lo deseamos? Por supuesto: lo único que tenemos que hacer será pagar nuestras deudas, abstenernos de engañar, etc. ¿Podemos actuar generosamente si así lo deseamos? Podemos preocuparnos por el bienestar de otras personas, podemos hacer donativos o regalos. La mayoría de los rasgos que no son de carácter resultan diferentes. No podemos actuar inteligentemente, por orden. No podemos volvernos alegres o efervescentes simplemente porque lo deseemos; podemos intentarlo —y, hasta cierto punto, conseguirlo—, pero, si no somos alegres por naturaleza, necesitaremos un talento histriónico para actuar como si lo fuéramos [5].

Es cierto —como hemos observado ya— que la gente a veces se enfada o se irrita con nosotros cuando desplegamos rasgos de personalidad que no son rasgos de carácter: cuando no tenemos bastante energía, cuando somos desmemoriados o estúpidos, o estamos deprimidos. Es también cierto que una persona puede a veces falsificar esas características de la personalidad a fin de rehuir responsabilidades como la de trabajar intensamente o la de adoptar una decisión necesaria. Pero si una persona tiene real-

---

[5] De RICHARD BRANDT, *Ethical Theory*.

mente esos rasgos no podremos —en la medida en la que no pueda evitar tenerlos (y una persona solamente puede cambiarlos en una proporción muy limitada, si es que puede cambiarlos)— acusarle de tener un defecto de carácter. En cuanto nos demos cuenta de que no puede cambiar sus rasgos de personalidad tenderemos a dejar de considerarle censurable por ellos, incluso aunque el hecho de tenerlos suponga una gran responsabilidad o pasivo social; o, por lo menos, pensaremos que no *debemos* considerarle censurable en tanto en cuanto no puedan evitar tener esos rasgos.

Resumiendo, pues: cuando consideramos a alguien censurable no estamos necesariamente obligados a censurarle, pero creemos que *merece* censura, puesto que ha realizado el acto por el que le censuramos, y puesto que ese acto se deriva de un defecto de carácter. Determinar cuándo se cumplen realmente estas condiciones, es, evidentemente, otra cuestión, muy difícil de descubrir a veces: en algunas ocasiones la gente puede evitar ser desmemoriada, y en otras ocasiones no (lo consideramos defecto de carácter cuando pueden evitarlo); en algunos casos pueden evitar tener el genio muy vivo y en otros no. Si queremos descubrir esto tendremos que ser estudiosos astutos de la sicología humana y fieles observadores de la persona en cuestión, pero, en cualquier caso, ya disponemos ahora de una fórmula de censurabilidad, aunque resulte a menudo difícil discernir si una situación individual se ajusta a ella o no.

Hemos empezado presentando este análisis de la censurabilidad como alternativa al análisis utilitario. Ahora bien, ¿se contradice realmente con lo que afirma el utilitario? Si lo aceptamos, no tenemos que discrepar con el utilitario más que en un punto. 1) Podemos estar de acuerdo con el utilitario en que el acto justo, o la regla (en la cual entra ese acto) justa, son aquellos que llevan al máximo el bien intrínseco. 2) Podemos también estar de acuerdo con el utilitario en que solamente debemos censurar a los demás cuando con ello se consiga una utilidad mayor que con otros modos alternativos de conducta. 3) Solamente tenemos que discrepar si el utilitario afirma que llamar a alguien censurable equivale a decir que sería justo censurarle, porque nosotros hemos hecho una distinción entre «X merece censura» y «es justo censurar a X».

Hasta aquí, todo lo que se refiere a la censura y a la censurabilidad. Existen en este campo otras preguntas que vale la pena de formular, pero las podremos plantear más adecuadamente dentro del contexto de otro concepto, el de *excusa*. Nos hemos preguntado: «¿Cuándo es una persona digna de censura?» y hemos intentado contestarla. Otra pregunta —muy relacionada con ésta— es la siguiente: «¿Cuándo se debe excusar a una persona por sus actos?». Vamos a ocuparnos acto seguido de esta pregunta.

B. *Excusas*

Cuando presentamos una disculpa por algo que hemos hecho no negamos haberlo hecho —porque entonces no necesitaríamos que nos excusaran—, sino que deseamos impedir que se nos censure, castigue, o condene de cualquier otro modo, por haberlo hecho. Ni tampoco —a no ser que nuestra excusa sea simplemente una racionalización— intentamos meramente librarnos de la censura o del castigo; por el contrario, estamos convencidos de que hay circunstancias en las cuales estamos *justificados* moralmente si se nos exculpa de la condena; en otras palabras: deseamos exculparnos de toda censura o culpa demostrando que *no merecemos* ser condenados por el acto en cuestión.

¿En qué circunstancias merecemos que se nos excuse por nuestros actos? Según Aristóteles —que fue el primer filósofo que estudió sistemáticamente esta cuestión—, hay dos tipos de circunstancias en los cuales estará justificado disculparnos: la ignorancia y la coacción. Las estudiaremos ambas a continuación:

1. *La ignorancia.* Solicitamos a menudo que se nos excuse por ciertos actos porque los realizamos desconociendo los hechos. «Cuando le di el almohadón no sabía que era alérgico a las plumas. Creí que le estaba haciendo un favor.» «Siento haberlos invitado para el fin de semana, pero, por favor, discúlpeme: ¡yo no tenía ni idea de que fueran a traer todos sus gatos!» «Señor juez: Yo no quería tropezarme con él en la calle. Tropecé con la raíz de un árbol en la oscuridad y me caí encima de él. No había visto yo esa raíz.» Si la persona desconocía realmente los datos en cuestión, probablemente las excusas serán aceptables, esto

es, disculparán realmente a la persona por haber cometido el acto, pero hay otras situaciones en las cuales la ignorancia no tiene excusa. «Pero yo no sabía cuál es el último tratamiento de esta enfermedad: no he leído una revista médica desde hace diez años, así que, ¿cómo podrá condenarme usted por no haber realizado una operación quirúrgica que yo ni siquiera sabía que existiera?» «Señor juez: Yo no sabía que él era un importante funcionario cuando le golpeé en la mandíbula.» «Señor juez: Cuando le apunté con el revólver no sabía que estaba cargado.» Aunque la persona *ignorara* estas circunstancias su ignorancia no puede excusarle.

¿Por qué esas diferencias? ¿Qué hay en la primera serie de situaciones para que la excusa sea aceptable y no lo sea en otra serie de situaciones? A fin de intentar contestar estas preguntas consideremos la diferencia entre la ignorancia *evitable* y la *inevitable*. Por un lado, cuando la ignorancia es claramente inevitable —como la ignorancia de que un rayo vaya a matarle cuando se baje del automóvil— exculpamos (excusamos) totalmente a la persona. Por otro lado, cuando la ignorancia era evitable por el agente (con unas cualificaciones que mencionaremos más adelante), tendemos a no excusarle. El juez no excusa al acusado porque no supiera que el revólver estaba cargado, puesto que el acusado podría haberse molestado en comprobarlo, y —teniendo en cuenta el hecho (que el acusado conocía) de que los revólveres cargados pueden matar a la gente— *debería* haberlo comprobado antes de ponerse a jugar con el arma. El cirujano que alegó que desconocía los progresos médicos de los diez años últimos no puede ser excusado de ningún modo; de hecho, su desconocimiento de un tema en el cual se supone que está documentado, y que puede ser cuestión de vida o muerte para muchos pacientes, será considerado moralmente peor que si hubiera conocido esos progresos y se hubiera equivocado durante la operación. Hay una ignorancia evitable y otra inevitable; y la ignorancia del médico no solamente era evitable, sino que resultó mucho más grave al ser ignorante en un campo en el cual su clientela, que le paga sus servicios, tenía todas las razones del mundo para esperar que fuera competente.

Sin embargo, estos ejemplos sacan a la luz otra cuestión: a saber, que no *toda* la ignorancia evitable debe ser inexcusable. Si

el cirujano hubiera desconocido problemas de ingeniería —campo en el que no se espera de él que sea competente ni que emita ningún juicio— es indudable que se hubiera disculpado su ignorancia a pesar de que probablemente, era *capaz* de documentarse sobre el tema. Una persona de inteligencia media puede documentarse sobre innumerables temas, en los cuales, sin embargo, excusaremos su ignorancia, aunque estrictamente hablando, su ignorancia sea evitable. A un profesor de química no se le disculpa si desconoce un dato de química elemental, pero sí se excusa a un profesor de lenguas románicas (salvo en el caso de que presuma de ser una autoridad en química). Hacemos esta distinción a pesar de que uno y otro *pudieran* haberse documentado sobre la cuestión: tienen la inteligencia para ello y podrían haber encontrado tiempo para documentarse.

Así pues, el hecho de que la ignorancia pueda servir de excusa dependerá de las condiciones. Imaginemos a una criada que dice: «Pero si usted nunca me dijo, antes de que yo vaciara el cesto de los papeles, que le interesaba recuperar un pedazo de papel que había en él.» Estrictamente hablando, su ignorancia *era* evitable, porque ella *podía* haberle preguntado a él sobre cada pedazo de papel del cesto. No obstante, encontramos que su disculpa es aceptable, porque no existe ninguna razón de que ella tuviera que estar informada de ello: se supone que lo que hay en un cesto de papeles puede tirarse a la basura, y el que necesita excusarse es su patrón por no haberle dicho que había que recuperar este pedazo de papel, o por no haberlo sacado él mismo del cesto. Sin embargo, no podrá disculpársela si sabía que él acostumbraba a conservar todos los papeles del cesto. Del mismo modo, se considera que «yo no sabía que él era alérgico a las plumas» es una excusa aceptable, porque no había ninguna razón de saber esto; por otra parte, si un gran porcentaje de la raza humana fuera alérgica a las plumas hasta el punto de que hubiera grandes probabilidades de que una persona concreta también lo fuera, sería menos disculpable no haberse documentado sobre el tema. Al igual que la probabilidad, la excusabilidad es una cuestión de grado.

Un estudiante alega: «Cuando yo fijé una hora para la reunión de ese comité estudiantil en esa aula yo no sabía que la Oficina de Horarios ya la había asignado para otro grupo a esa

hora». El estudiante no es excusable en este caso, porque creemos que —antes de pedir al comité que se reuniera en esa aula— tenía que haberse informado en la Oficina; y, ciertamente, se requiere, normalmente, un permiso de dicha Oficina antes de convocar una reunión. No podemos negar que el estudiante desconociera la circunstancia de que otro grupo iba a reunirse en el aula, pero podemos afirmar que se trata de una ignorancia perfectamente evitable. No solamente era evitable (el *podría* —con un pequeño esfuerzo— haber evitado ese desconocimiento de todas las reuniones en los cientos de aulas de la universidad, aprendiéndose de memoria el horario de la Oficina); se trata de un punto en el que se espera de él que esté bien informado: tenía el positivo deber de corregir su ignorancia antes de convocar a los demás. Ahora bien, supongamos que afirma sinceramente: «Pero yo no sabía que todas estas reuniones dependen de la Oficina de Horarios». En este caso, el hecho de que le excusemos o no dependerá de que pueda esperarse razonablemente que, en esas circunstancias, conociera esa regla: dependerá, por ejemplo, de que lleve o no mucho tiempo en el Colegio, de que lo haya sabido en otro tiempo, pero se le haya olvidado, y de que ese olvido sea a su vez excusable o no, de que acabe de llegar de otra universidad en la que no regían esas reglas, etc.

Supongamos que se me sanciona por no llegar a tiempo a una importante reunión y que yo alego que he tenido que venir desde muy lejos, y que, en el camino, otro coche ha tropezado contra el mío y me ha obligado a retrasarme. Esta excusa —si es cierta— me disculparía totalmente puesto que, evidentemente, yo no podía saber que iba a suceder ese accidente: la ignorancia del hecho de que el otro coche iba a tropezar con el mío es, ciertamente, una ignorancia inevitable. Ahora bien, supongamos que, en lugar de ello, mi retraso se debiera a una avería del coche. ¿Se me debería excusar en este caso? La pregunta empieza a embrollarse: «Depende». Si la avería no era a consecuencia de un descuido mío en lo que se refiere al estado mecánico del coche, no se me podrá excusar totalmente (mi ignorancia sobre el estado del coche era evitable); y todavía se me podrá excusar menos si descuidé a propósito ese estado del coche, expresando que una avería en el camino me impediría llegar puntual a la reunión. Alguien podrá protestar diciendo: «Pero si hubieras sido mecá-

nico, o simplemente, si hubieras entendido algo de mecánica de coches y te hubieras molestado en mirar debajo del *capot* de cuando en cuando, habrías visto que la correa del ventilador estaba a punto de romperse». Ahora bien, yo no soy un mecánico, ¿y puede esperarse que todos los que circulan por la carretera lo sean? Aunque yo *podría* haber levantado el *capot* y haber inspeccionado el motor antes de mi viaje, o cada cinco minutos durante el viaje, deteniéndome para volver a controlarlo, ¿no es cierto que, en tanto que conductor que no entiende de mecánica, no se puede esperar de mí que realice esos controles? Sin embargo, el hecho de que mi exculpación sea completa o no dependerá de que la persona que me esté juzgando crea —o no— que todo conductor debe saber de mecánica lo suficiente como para poder prever las averías sencillas.

La ignorancia de la ley nos ofrece un problema en cierto modo único. Es imposible que, en el curso de toda tu vida, una persona pueda familiarizarse con todas las leyes de su nación, estado y localidad, y, sin embargo, la ley no consiente nunca se invoque como excusa la ignorancia de la ley. «Yo no sabía que la velocidad límite en este Estado era de cincuenta millas por hora», alega el acusado detenido por haber conducido a cincuenta y cinco por hora. Es posible que existan ocasiones en las cuales sea *moralmente* excusable de esa ignorancia, especialmente cuando la ley sea muy oscura o se aplique raras veces, cuando no haya señales indicadoras, cuando no ha estado nunca en esa región hasta entonces, pero —legalmente— nunca se considera que la ignorancia de la ley sea una excusa. Por supuesto, para este principio existe una sencilla razón utilitaria: si se consintiera que la ignorancia de la ley fuera una excusa, ¿a quién se podría condenar por un delito? Resultaría imposible demostrar que la gente no ignoraba la ley, y las leyes se volverían ineficaces al no podérselas sancionar.

Todos los casos de ignorancia que hemos mencionado hasta ahora han supuesto una ignorancia de los *datos* relevantes de cada ejemplo. Ahora bien, supongamos que conozco todos los datos relevantes del caso, pero alego una excusa basándome en el hecho de que yo ignoraba los *principios morales* implicados en él. ¿Qué ocurriría si arguyéramos: «Sí, yo sabía que el revolver estaba cargado y le maté deliberadamente, pero no tenía ni idea

de que matar fuera injusto», o «El me robó el caballo, y se merecía, por tanto, ser ahorcado; yo no me fiaba de la ley y decidí, por consiguiente, tomar la justicia por mi propia mano; no, no tenía yo ninguna idea de que fuera injusto hacer eso». Alegatos semejantes dejan a las autoridades frías (por emplear un eufemismo). De hecho, estos alegatos se vuelven contra su autor como un *boomerang*: es posible que el hecho de que un hombre mate creyendo que está bien matar sin provocación nos parezca peor que el hecho de que crea que es injusto y, sin embargo, mate en un momento de arrebato. «Una persona que comete una acción en un momento de arrebato —podría argüir alguien— no es tan mala como aquélla que lo hace a sangre fría, 'con maliciosa premeditación', convencida de que es injusto lo que está haciendo. El hombre que mata en un momento de obcecación por lo menos no matará cuando *no* se encuentre en ese estado. Un hombre que cree que es justo matar sin provocación y actúa según esa creencia no carece de conciencia, pero es moralmente peor que el que tiene principios morales y los incumple de cuando en cuando en la práctica. Quizá sea por eso por lo que rara vez se invoca la ignorancia de un principio moral como excusa. (Es más frecuente alegar un *desacuerdo moral* con la ley. En este caso, tendríamos que considerar detalladamente qué era más aceptable, si su principio moral o el de la ley, y —en el caso de que lo fuera su principio moral—, si, a pesar de ello, no causa más mal que bien al incitar a otras personas a que pierdan el respeto por la ley en general. Habría que analizar este problema a la luz de las consideraciones que analizamos ya, al ocuparnos del utilitarismo.)

2. *La coacción.* El otro factor que Aristóteles menciona como excusa de las acciones es la coacción. «No pude evitarlo, me sentí obligado a hacerlo.» Al igual que la ignorancia inevitable, la coacción cae dentro de la categoría de acciones inevitables, porque, si verdaderamente me obligaron a hacerlo, me resultó imposible dejar de hacer lo que hice. Yo no podría haber hecho nada para cambiar esto; por consiguiente, estoy excusado por el acto en cuestión. Ahora bien, la excusa por razón de coacción es, a pesar de todo, una cuestión muy espinosa, mucho más complicada que la excusa por razón de ignorancia; porque la coacción es una cuestión de grado y es rara vez completa, e incluso cuando lo es, resulta difícil, cuando no imposible, determinarla. Exami-

nemos sucesivamente la coacción externa, la coacción por otros agentes y la coacción interna del propio agente.

a) La coacción externa. El problema de la coacción se refiere, la mayor parte de las veces, a un contexto de otros agentes humanos. Pero, como este contexto es de lo más sencillo, conviene decir unas palabras iniciales sobre la coacción debida a fuerzas externas que no sean otros seres humanos. Supongamos que me caigo desde una altura y que, al caer, hiero a otra persona. Todo el mundo me exculparía por mi acción porque literalmente «no pude evitarlo». Me vi obligado a hacer lo que hice debido a condiciones que estaban fuera de mi control. Y difícilmente se podrá decir que se trata de un acto *mío,* puesto que no fui el agente, sino el paciente. En cualquier caso, dado que las condiciones estaban fuera de mi control, nadie podría ser responsable de lo que ocurrió.

Ahora bien, la «coacción» por circunstancias externas no es siempre tan completa como la que acabamos de describir. Recordemos el ejemplo de Aristóteles: «Nos vimos obligados a lanzar por la borda la carga del barco». En este caso, a diferencia del anterior, *había* una opción: en lugar de la carga nos podríamos haber lanzado al mar nosotros mismos; así pues, no es cierto que nada de lo que podía hacerse hubiera cambiado el desenlace. No obstante, muy a menudo hablamos de casos semejantes como si se tratara de casos puros de coacción: decimos que «las circunstancias nos obligaron a hacer lo que hicimos». Entre dos alternativas —una desagradable y otra todavía más desagradable— consideramos, frecuentemente, que la última es imposible, y, al descartarla, consideramos que la otra «nos ha sido impuesta». Existen, en verdad, muy pocas diferencias prácticas entre este caso y otro de coacción completa. Ni siquiera la compañía de seguros que paga los desperfectos se atrevería a objetar: «Podríais haberos tirado al mar vosotros mismos».

Pero el campo principal en el que actúa este concepto de coacción es el de los seres humanos: ya se trate de otros seres humanos que nos obliguen a actuar en cierto modo o se trate de nuestros propios impulsos internos.

b) La coacción por otros agentes. Si alguien más fuerte que yo me coge la mano y me obliga a apretar el gatillo quedaré exculpado de la acusación de asesinato. Se trata de un caso de

coacción por un ser humano cuya fuerza es superior a la mía; y su fuerza superior no supone ninguna incidencia sobre mi carácter. Yo resisto todo lo que puedo, pero no tengo suficiente fuerza para oponerme. De hecho, lo que ocurrió fue más bien un acto suyo y no mío, o bien, podría decirse que fue un acto mío pero coaccionado: literalmente, yo podría decir: «Me obligaron a apretar el gatillo».

El problema en el caso de coacción por otros agentes es que no se dan muchos ejemplos tan claros como éste. Un desconocido entra en mi cuarto apuntándome con un revólver y me dice: «¡El dinero o la vida!». Más tarde, al contar el incidente, digo: «Me obligó a que le diera el dinero». Mi interlocutor dice: «No, no fuiste obligado; podrías perfectamente haber sacrificado tu vida. Se trataba de una elección —si bien desagradable— entre sacrificar el dinero o sacrificar la vida (y probablemente también el dinero)». Sí, podríamos pensar, una elección tan desagradable que, a todos los efectos prácticos, puedo muy bien decir que me obligaron a entregar el dinero. De hecho, así *es* como nos expresamos normalmente y resultaría muy insólito decir: «No, no me obligaron a entregar el dinero. Yo podía elegir libremente». Este caso es similar al que acabamos de considerar concerniente a la carga del barco.

Pero no siempre sucede así en las alternativas desagradables. Si soy un espía o un luchador clandestino (guerrillero) me podrán torturar durante horas, pero no quedaré excusado (cuando vuelva con mis compañeros) si alego que me obligaron (coaccionaron) a revelar los nombres de otros compañeros, porque fui torturado; no quedaré excusado, a pesar de que el hecho de ser torturado supone una coacción mucho mayor que verse apuntado por un revólver. ¿Por qué esta diferencia? En ambos casos pude elegir; por tanto, ¿por qué estoy excusado en el caso del robo y no en éste? Sin duda, porque se piensa que yo *debería* haber soportado la tortura antes que revelar los nombres de mis compañeros que fueron detenidos, torturados y quizá asesinados a consecuencia de mis revelaciones (mientras que no tenía ningún objeto sacrificar la vida a la vez que el dinero). Para empezar, si yo no estaba preparado para soportar la tortura antes que revelar secretos más importantes que mi propia vida, no debería haber empezado a trabajar como luchador clandestino (guerrillero). Sin embargo,

ni siquiera este caso está claro: se está generalmente de acuerdo en que existe un punto en que ya no se puede soportar la tortura. Pasado ese punto —que es difícil de fijar, porque varía de persona a persona— ya no puede soportarse la tortura lo mismo que no podemos mantener nuestras manos sobre una llama. Existen formas de tortura —no siempre físicas— que disminuyen el poder de resistencia hasta convertir, por último, al torturado en un idiota vacilante que revela todo lo que sabe con tal de que le suelten. Si se llega a ese punto será realmente cierto afirmar que no se *podía* haber hecho otra cosa, y moralmente se quedará excusado, aunque no siempre legalmente.

La mayoría de los intentos para influir en la conducta humana, que son lo suficientemente severos como para calificarse de «coacción», son mucho más leves que la tortura física. Una persona armada de un revólver puede amenazarnos con toda clase de crueles consecuencias si no hacemos lo que nos dice (por ejemplo, contando nuestro pasado a nuestra mujer) hasta que acabemos por obedecerle, diciendo: «Me vi obligado a ello». Un líder, propagandista dinámico, puede influir en las mentes de personas excitables o crédulas hasta que hagan cosas que nunca hubieran hecho de haber confiado únicamente en su propio juicio o en consejos razonables; a estos métodos también se les puede calificar de «coacción» si se emplean con la suficiente continuidad.

Un marido malvado intenta sistemáticamente quebrantar las defensas psicológicas de su abúlica mujer hasta que ésta —por las sugerencias sutilmente planeadas y los rumores con que la agobia— deja de interesarse por su vida y se suicida. También a esta forma de influencia se la podría denominar «coacción». Sobre ella se ejerció una voluntad poderosa que la obligó a cometer la acción. En todos los casos de coacción por otros agentes se recurre a la voluntad de una persona (o personas) para hacer que otras realicen actos que de otro modo nunca hubieran realizado. Pero la clase y grado de esta influencia varía enormemente, desde la tortura o la amenaza de un revólver hasta la influencia por simples sugerencias o por tranquilos razonamientos. No podría decirse que estos últimos sean ejemplos de coacción porque la persona —aunque se sienta influida— siempre decide por sí misma, basada en consideraciones que le parecen relevantes (incluso en este caso se siente impulsada a realizar actos que no hubiera reali-

zado de otro modo, aunque sólo sea por la sencilla razón de que nunca se le había ocurrido pensar en ellos). Los casos anteriores podrían considerarse ejemplos de coacción puesto que se recurrió a la fuerza o a la amenaza, o a otros medios violentos para hacer que la persona actuara en contra de su voluntad, pero ¿entre esos dos extremos dónde habrá que trazar la frontera entre lo que es coacción y lo que no lo es? ¿Cuándo se convierte en coacción una sugestión poderosa? No tiene nada de particular que casos semejantes desesperen a los jueces y a los jurados. No solamente es difícil hasta la frustración trazar esa frontera, sino que es casi igualmente difícil determinar en qué punto concreto, entre estos dos extremos, hay que situar un acto determinado. Casi lo único que podemos decir es: «Cuanto más nos alejemos de la persuasión racional y más nos acerquemos a la fuerza (física o sicológica) impuesta a la voluntad desde el exterior, tanto más adecuadamente podrá calificarse de coacción a esa influencia». Ahora bien, incluso esta afirmación puede sugerirnos la siguiente pregunta: Un loco influye a una muchedumbre sugestionable e ignorante; ¿no son ellos los que eligen hacer lo que él les dice? «Pero —podría objetarse— no se trata de su naturaleza real, se trata de la voluntad del loco impuesta a ellos desde el exterior. Ahora bien, una parte muy importante de esa «naturaleza real» está constituída por esa misma sugestibilidad; no podemos explicar totalmente «su naturaleza» si no consideramos el hecho de que se trata de personas fácilmente impresionables por la voluntad de otras personas.

¿Es el hipnotismo un caso de coacción por otro agente? Supongamos que yo consiento que me hipnoticen. El hipnotizador me dice que después que haya salido del trance hipnótico volcaré una marmita de agua hirviendo sobre uno de los presentes, y yo hago precisamente eso. ¿Podré disculparme de la acusación diciendo que lo hice coaccionado? «No era yo mismo, no controlaba mis facultades, actué por la sugestión poshipnótica.» «Pero podías haberte abstenido de dejarte hipnotizar; lo hiciste voluntariamente, ¿no es así?» «Sí; pero, ¿cómo sabía yo que me iba a sugerir que hiciera una cosa como ésa? (Alegación de ignorancia.) Ante la acusación de haber arrojado el agua alego una excusa por razón de coacción, y ante la de haber consentido que me hipnotizaran alego una excusa por razón de ignorancia.» Se podrá en-

tonces hacer responsable al hipnotizador, pero ¿y en el caso de que él no tuviera ningún motivo para creer que yo iba realmente a hacer lo que él me dijo y que resultó para él una sorpresa tan grande como para cualquier otra persona? En cualquier caso, está claro que fui impulsado a hacer algo (arrojar el agua hirviendo) debido a una sugestión del hipnotizador y que nunca lo hubiera hecho por propia voluntad; no fue ésta lo que me hizo hacerlo, sino la influencia de otra voluntad. Se me podrá excusar por lo que hice, en cuanto resulte demostrado que lo hice en estado hipnótico, aunque no se me podrá excusar por haber consentido que me hipnotizara (incluso aunque yo no tuviera motivo alguno para esperar que resultara peligroso), del mismo modo que una persona —una vez que se ha emborrachado— puede no ser responsable de haber atropellado a otra persona, aunque ciertamente lo será por haberse emborrachado, en primer lugar.

Si los casos de coacción por otros agentes son embrollados, lo son todavía más los de la coacción interna.

c) *La coacción interna.* En general, nuestros impulsos de realizar ciertas cosas no son tan fuertes como para que no podamos sobreponernos a ellos haciendo un esfuerzo. Pero a veces sí lo son. En un principio, podríamos habernos abstenido de habituarnos a los estupefacientes; una vez habituados a ellos podríamos abstenernos —con gran esfuerzo —de continuar usándolos; pero, pasado cierto límite, resultará completamente imposible dejar de drogarse: la persona que necesita estupefacientes está bajo el influjo de una coacción interna tan arrolladora que hará cualquier cosa —matar a su mejor amigo o apretar el boton que hará estallar al mundo en pedazos— a fin de aliviar su agonía, lo cual solamente puede conseguir volviendo a drogarse. Si tiene el hábito de los estupefacientes no podremos hacer a la persona responsable por sus acciones, aunque sí podemos hacerle responsable de haber empezado a habituarse o de no haberse contenido antes de llegar al punto límite. Este es un caso relativamente claro de coacción interna arrolladora.

O bien, supongamos que una persona siente el impulso de lavarse: tiene que lavarse las manos quinientas veces al día. No sabe por qué; los siquiatras creen que ello se debe a una preocupación infantil por la suciedad, a una acusación que constantemente le está haciendo su «conciencia interna» *(super ego)* y

que tiene que refutar constantemente diciendo: «¡Pero si no estoy sucio! ¿No ves qué limpio estoy? ¿No ves que me lavo las manos?». Ahora bien, tanto la acusación como la respuesta son inconscientes. El no sabe qué es lo que le empuja a lavarse las manos; lo único que sabe es que se siente impulsado a ello y que no puede evitarlo. *Nadie* le obliga a hacer lo que hace. Son fuerzas interiores de su propia personalidad las que ejercen esa coacción, pero lo hacen con tanta eficacia como si alguien le estuviera obligándole apuntándole con un revólver o como si estuviera en el potro del tormento en un campo de concentración. Desde el punto de vista de la conducta esa coacción externa y su coacción interna son indistiguibles.

Supongamos que yo soy una persona tímida y retraída, fácilmente dominada por los demás —y que mi mujer, o marido, es una persona dominante que puede obligarme a hacer cualquier cosa—. He llegado a ese estado de modo gradual e imperceptible, pero en la actualidad basta con que mi cónyuge dicte una orden perentoria para que yo la obedezca automáticamente y sin pensarlo. Resulta difícil determinar hasta qué punto yo podría haber evitado esta situación. «No casándome en un principio con tal o cual persona», podría decir. Pero «tal o cual persona» no se presenta con una etiqueta y resulta difícil identificar a mucha gente por lo que es antes de haberla conocido mucho tiempo, y entonces puede ser ya demasiado tarde. Además, si pertenezco a ese tipo de personalidad que siente una gran necesidad interior de ser dominada, si no me domina una persona encontraré, indudablemente, otra que lo haga: Yo identifico *in*conscientemente al tipo de persona dominante y, por consiguiente, me siento atraído por ella. Supongamos ahora que, bajo el influjo de esa combinación, cometa una acción que me lleva a los tribunales. «Pero, señor juez —protestaré—, no pude evitarlo; me encontraba bajo la influencia de mi dominante mujer.» Si se acepta esto como un hecho (el de estar bajo su influjo), ¿constituirá una excusa aceptable por lo que hice? El juez podrá decir que yo hubiera podido impedir esa dominación antes de llegar a ese punto, pero ¿tiene razón al hacer esa hipótesis? La coacción excusa, pero ¿en qué medida se trataba de un caso de coacción? ¿En qué medida estoy yo justificado al decir que no *pude* dejar de actuar como lo hice? No es lo mismo que si hubiera estado encadenado; y, sin embar-

go, ¿no es esa dominación una especie de cadena? Por lo que se refiere al hecho de dictar, mi conducta opera con la misma eficacia que las cadenas. Cuando alguien me obligaba a apretar el gatillo yo estaba siendo coaccionado en contra de mi voluntad; pero en el caso citado se ha ejercitado la coacción *sobre* mi propia voluntad; ¿dejará de ser una coacción? Si los siquiatras están en lo cierto, un número asombrosamente grande de actos pertenecen a esta clase; y, por cierto, los siquiatras, al referirse a estos actos los califican de conducta *coactiva.* En tales casos, una persona tiene sobre su conducta tan poco control como durante un ataque epiléptico. Es posible incluso que *crea* que tiene control (como en el caso del hombre que se sentía impulsado a lavarse las manos), pero no lo tiene. La mujer que tiene fobia al cristal quizá no sepa que es víctima de una coacción inconsciente; cree que puede evitar ese terror al cristal, pero no lo puede. Si se acerca a un cristal la invade un sudor frío y si la obligamos a tocarlo tendrá una crisis de nervios. Ella no puede evitar esas reacciones que brotan de identificaciones inconscientes y de experiencias traumáticas de la infancia o de la adolescencia. O bien, recurriendo a un ejemplo, casi más «normal»: el hombre que siempre «habla a contrapelo» y que —sin proponérselo conscientemente— dice a todos los que conoce las frases que suscitarán en ellas resentimiento, quizá piense que es libre de comportarse de ese modo o no, aunque si consigue ver claro dentro de sí mismo tendrá que reconocer: «No parece que pueda evitarlo: antes de que me dé cuenta ya han salido las frases de mi boca y no parece que, al decirlas, yo sea consciente de que la persona va a tomarlo a mal». Aunque intente corregir ese hábito no lo podrá; volverá a caer en la misma trampa cuando menos se lo espere. No parece que ello esté en modo alguno bajo su control voluntario; es como si un diablo malicioso le obligase a proferir las frases siguientes. Es posible que —a un nivel consciente— ese hombre no sea ni inteligente ni lúcido: es posible también que no pueda darse cuenta *conscientemente* de qué personas van a sentirse más heridas por sus observaciones —no es lo suficientemente despejado como para eso—. Pero —sin el más mínimo conocimiento o cooperación de su voluntad consciente— identifica inconscientemente cuáles son los puntos sicológicamente vulnerables en las personalidades

de los demás y les dirá exactamente las frases que él, *inconscientemente*, ve que van a amenazarles, a inquietarles y a producirles una reacción de venganza y de represalia.

Los libros siquiátricos están llenos de casos como este, realizados por una coacción interna. Los siquiatras —y otras personas que conocen la naturaleza y la génesis de tales casos —están, por lo general, de acuerdo en que son tan inevitables como si un demonio *pusiera* las palabras siguientes en la boca de la persona, y que, por consiguiente, no se puede hacer responsable de ellas a esa persona. Por supuesto, la mayoría de la gente —que desconoce totalmente los datos siquiátricos— no estaría dispuesta a excusarle por dichos actos. Ahora bien, su error no se refiere a un principio moral: no niegan que —*si* no puede evitar hacer lo que hace— haya que excusarle por ello. Su error se refiere más bien a un acto empírico: ignoran que esa persona no puede evitarlo en esas circunstancias (que conocen los siquiatras).

Así pues, el número de actos que resulta de la coacción interna excede con mucho a lo que imagina el profano no informado: éste solamente reconocerá los casos superficiales u obvios y supondrá que en todos los demás no se da ninguna coacción interna. A pesar de ello, el hecho de que no sepa identificar las coacciones internas no cambia la fórmula: *si* el acto se debe a una coacción, el agente será moralmente excusable. O sea, —ya podemos formularlo con otros términos—, si el acto se debe a una coacción, el agente no es *responsable*. Decimos que una persona es *responsable* de haber realizado un acto injusto siempre que no tiene una excusa aceptable. (Difícilmente *excusaríamos* a alguien por haber cumplido con su deber —de ahí que se restrinja la fórmula a los actos injustos o indeseables—.) La idea subyacente en el concepto de responsabilidad moral es sencillamente ésta: una persona es moralmente excusable por una acción si *no pudo evitarla*. Ya hemos analizado los dos tipos principales de situaciones en las que se puede decir que una persona no puede evitarlo: cuando es inevitablemente ignorante y cuando está coaccionada. Es cierto, por supuesto, que, cuando una persona no pudo evitar realizar el acto B, a menudo hubiera *podido* evitar la realización de un acto previo A, que le llevó luego a realizar B. Hubiera podido evitar empezar a tomar estupefacientes, hubiera podido negarse

a que le hipnotizaran; en estos casos no le hacemos responsable por B, sino por A.

Sin embargo, no podemos concluir así con este problema. Nos bastarán unos breves momentos de reflexión para evocar otras preguntas más difíciles: si no somos responsables por haber realizado actos que no podemos evitar, ¿cómo podremos serlo por nuestros rasgos de carácter cuando —después de todo— hicimos bien poco para engendrarlos, y cuando (según nuestro análisis anterior) estos rasgos caen dentro de la órbita de lo censurable? ¿No somos, todos nosotros, producto, en último extremo, de las fuerzas que nos moldearon, en particular, de nuestra conformación hereditaria y de las influencias del medio ambiente en nuestros primeros años, ninguna de las cuales hemos creado nosotros? Es evidente que no pudimos impedir esas fuerzas; y si no lo pudimos, ¿cómo podemos evitar la realización de actos que brotan de ellas? En un nivel más profundo todavía, ¿cómo podrá decirse que seamos responsables por cualquier acto? Cuando tomamos en consideración todos los factores que confluyen para hacer de nosotros lo que somos, ¿no se derrumba enteramente el concepto de responsabilidad?

Si queremos contestar a esta pregunta habremos de embarcarnos en una discusión sobre la ancestral controversia del determinismo y el libre albedrío.

Ejercicios

¿Por qué es tan difícil adscribir la responsabilidad en situaciones como las siguientes? (De todas maneras, inténtalo):

a) Después de la Primera Guerra Mundial los aliados impusieron a Alemania condiciones de paz extremadamente duras en el tratado de Versalles, incluyendo la cláusula de «culpable de la guerra». Por el hecho de mantener a Alemania durante mucho tiempo en la pobreza surgieron las condiciones que hicieron prácticamente inevitables la llegada del nazismo. Movido por la desesperación, el pueblo se congregó en torno a un líder, Hitler, que prometió mejorar sus condiciones. Este apoyo a Hitler llevó a la supremacía al partido nazi, produjo los campos de concentración de la guerra y el estallido de la guerra en 1939, al tener los aliados que acudir en defensa de Polonia.

b) Durante la depresión americana de los años treinta los arrendatarios agrícolas —que estaban en la bancarrota por las cosechas malogradas (debido a las tormentas de polvo y a otros problemas) e incapa-

citados para producir alimentos o ganar dinero— se vieron expulsados de su tierra a la fuerza por *bulldozers* que arrasaron sus casas y sus establos hasta los cimientos. Los arrendatarios intentaron atacar a los conductores de los *bulldozers.* Los conductores alegaron que ellos no eran más que obreros contratados para esta labor y que obedecían las órdenes de otras personas. «Meteos con los hombres que nos contrataron.» Pero esos hombres, a su vez, habían sido contratados por los terratenientes. «Por tanto, meteros contra los terratenientes.» Pero éstos no eran individuos privados, sino grandes compañías —entidades legales y no hombres—. «Meteros con los directores de las compañías.» Pero éstos habían sido nombrados por los accionistas, miles de ellos a todo lo largo del país, a fin de mantener la compañía a flote. Los directores de las compañías tenían que demostrar que obtenían beneficios, porque si no, perdían su empleo y llevaban a la bancarrota a esas empresas. (Cfr. JOHN STEINBECK, *The Grapes of Wrath,* Nueva York, Viking, 1936, págs. 42-47.)

2. Un hombre se deja sobornar y se considera, por ello, censurable. Otro hombre no se deja sobornar, por la sencilla razón de que nadie lo ha intentado. Si lo hubiera intentado alguien se habría dejado sobornar tan rápidamente como el primer hombre. ¿Cree usted que es tan censurable (por algo que realmente no ha hecho) como el otro?

3. Dé un valor a la siguiente afirmación: «Cuando sube el precio del gas en diez centavos yo no sé quién va a ir a la cárcel, pero si sé que un número determinado de personas será detenido. Cuando el consorcio de la carne aumenta el precio de la ternera yo no sé quién va a ir a la cárcel, pero sí sé que mucha gente puede ir. Cuando la Standard Oil Company sube el precio del petróleo sé que un número determinado de muchachas que cosen a domicilio, y que trabajan noche tras noche muchas horas para otras personas, se verán obligadas a bajar a la calle y buscar otro medio de vida, y sé que los responsables no serán las pobres muchachas encarceladas, sino el señor Rockefeller y sus socios. (C. DARROW, *Attorney for the Dammed,* pág. 8.)

4. Dos enemigos encarnizados se encuentran en el desierto y acuerdan enterrar su odio hasta que descubran juntos el próximo oasis. El agua está envenenada y el primero la bebe y muere. Más adelante, el segundo alega que está excusado por la muerte del primero. ¿Qué opinaría usted de los siguientes alegatos exculpatorios?:

a) «Yo no sabía que el agua estaba envenenada.»

b) «Yo sabía que el agua estaba envenenada y se lo dije, pero él no me creyó y bebió. ¿Hubiera tenido que *forzarle* a que no bebiera?»

c) «Yo sabía que el agua estaba envenenada, pero no dije nada. Después de todo, no *hice* realmente nada por matarle.»

d) «Yo sabía que el agua estaba envenenada, pero le dije que estaba en buenas condiciones. El no tenía por qué creerme. ¿No es verdad?»

5. «Ya sé que no paré el coche ante la señal de 'Stop', pero la señal estaba caída. La había derribado una reciente tormenta.» ¿Qué opina usted de las acusaciones siguientes?:

a) «Usted tenía que haber sabido que normalmente existe ahí una señal de 'Stop'. Usted es vecino de esta localidad.»

b) «Usted tenía que saber que siempre que un camino desemboca en una carretera principal hay una señal de 'Stop'.»

c) «Usted tenía que saber que la ley exige pararse ahí, aunque no haya ninguna señal. Esta señal solamente está para recordárselo, y si estaba caída, mala suerte. En el Ayuntamiento hay un mapa que contiene la situación de todas las señales de 'Stop'.»

6. ¿Hasta qué punto sería usted excusable en las situaciones siguientes?:

a) Usted ha descuidado tener los frenos de su coche en las debidas condiciones. Al llegar a un cruce ve usted en el último momento a una persona que atraviesa la calzada a pesar de la luz roja. Aprieta los frenos a fondo, pero no funcionan bien, y, a consecuencia de ello, muere el peatón.

b) Usted está conduciendo sobre una carretera helada, por primera vez, con mucho cuidado y apretando los frenos para no atropellar a nadie. Usted no sabe que los frenos son contraproducentes sobre el hielo; su coche patina y mata a un transeúnte.

c) Usted sabe que los frenos son inútiles en una carretera helada, pero sus reflejos están adaptados a las condiciones ordinarias y, antes de darse cuenta de que ha pisado el pedal del freno, su coche atropella y mata a un peatón.

d) Usted atropella a un perro. Podía haberlo evitado, pero alega: «No veo que sea nada malo atropellar a los perros».

7. ¿Constituye la embriaguez una forma de coacción? Si usted ha cogido el volante estando borracho y ha matado a un transeúnte, ¿deberá ser el juez más benévolo en su caso que si usted hubiera atropellado al peatón estando sobrio? O bien, ¿tendrá que hacerle responsable a usted de dos delitos en vez de uno: el de estar borracho y el de haber atropellado a un peatón estando borracho?

8. A: pero usted era responsable por haberse emborrachado, en primer término.

B: Yo no estaba borracho al principio. Solamente había tomado una copa. Yo no sabía que la persona que me invitó había pedido un doble y él no sabía (yo podría habérselo dicho si me lo hubiera preguntado) que yo ya no soy dueño de mí mismo cuando bebo un doble.

A: Pero usted fue responsable por haber bebido más.

B: No, después de esa primera copa ya no me daba cuenta de lo que estaba pensando. Bebía, además, automáticamente, según él me las iba dando, sin saber lo que hacía.

A: Pero usted es responsable por haber conducido un coche estando borracho.

B: No lo soy. Cuando me subí al coche lo hice por instinto y ya no estaba en condiciones de juzgar nada. Ni siquiera me acuerdo de haber conducido.

¿De qué *es* entonces responsable esa persona? ¿De nada?

9. Un hombre mata accidentalmente a otro, de un disparo. ¿Hasta qué punto cree usted que las consideraciones siguientes le excusan (total o parcialmente)? Explique las razones.

a) «Estaba borracho y creí que era una ardilla.»

b) «No estaba en mis cabales cuando lo hice: estaba irritado y deprimido.»

c) «Lo hice en un momento de arrebato. Normalmente no lo hubiera hecho y es la primera vez en mi vida que me he dejado llevar por la pasión.»

d) «Lo hice en un momento de arrebato.» (Ahora bien, se trata de una persona que hace regularmente cosas en momentos de arrebato, y se deja llevar fácilmente por la ira.)

e) «Lo que hice es completamente opuesto a mi naturaleza.»

f) «No recuerdo haberlo hecho, pero fue como si un demonio se apoderara de mí y me obligara a hacerlo. Intenté resistir, pero no pude.»

h) «Supongo que perdí la cabeza.»

i) «Soy una persona con impulsos agresivos extraordinariamente fuertes.»

10. ¿Considera usted que el alegato siguiente constituye una excusa legítima para un delito y, en caso afirmativo, hasta qué punto?: «Reconozco que lo hice y que obré injustamente, pero casi *todos en mi situación hubieran hecho lo mismo.*» (Por ejemplo, volvió a casa, vio a un hombre cometiendo un adulterio con su mujer y le mató.)

11. ¿Considera usted que las siguientes excusas son aceptables? ¿Por qué?

a) Farmacéutico: «Ya sé que interpreté mal la receta y que la persona se envenenó a causa de ello, pero, después de todo, no lo hice deliberadamente. Fue un accidente».

b) Luchador clandestino: «Yo no sabía que las personas a las cuales estaba contando el secreto eran enemigas. Me dijeron que pertenecían al movimiento de resistencia y tenían la contraseña, la clave, todo. ¿Cómo iba yo a saber que habían capturado y matado a algunos de nuestros hombres y torturado a otros hasta conseguir la contraseña?».

12. Normalmente, la ley insiste en las reglas siguientes. ¿Está usted de acuerdo con ellas o cree que pueden anularse o mejorarse? ¿Puede usted dar alguna razón para justificar su vigencia?

a) La ignorancia de la ley no excusa de su cumplimiento.

b) Una objeción consciente a la ley no es nunca una excusa.

c) No se considera delito un acto que normalmente sería castigable, si el agente lo realiza porque le han amenazado con la muerte o con otro mal si no lo comete.

d) La falta de intención o la ignorancia de hechos relevantes no son excusables (en los delitos de estricta responsabilidad).

13. Dé un valor a los siguientes puntos en tanto que excusas:

a) «Señor juez, yo no era más que un pasajero y no sabía que el coche era robado.»

b) «Yo sé que es ilegal matar a los enemigos, pero, señor juez, afirmo que sigue siendo mi deber hacerlo. Mi conciencia está antes que la ley.»

c) Un ciudadano intenta oponerse, ante un tribunal nazi, a la ley que establece la pena de muerte para los que protejen a los judíos.

d) La persona que realiza el acto no tiene ningún sentido de lo justo y de lo injusto (se trata, por ejemplo, de un sicópata congénito).

14. Dé un valor a las siguientes afirmaciones consideradas como *test* de responsabilidad moral:

a) El agente tiene que conocer la «naturaleza y carácter» del acto, y saber que es injusto. (Reglas de McNaughten.)

b) La amenaza de un castigo futuro (o la promesa de una recompensa) debe representar una diferencia (causalmente) por lo que se refiere a la realización del acto.

c) Una persona será responsable por su acción si en esa ocasión pudo abstenerse de hacer lo que hizo (¿Será responsable por no haber incrementado esa facultad anteriormente?)

15. Dé un valor a las alegaciones siguientes:

a) «Dije una mentira, pero la dije de mala gana.»

b) «Cuando la dije tenía los dedos cruzados.»

c) «Soy muy tímido por naturaleza, y no me atreví a hablar.»

d) «Normalmente, yo hubiera hablado para defenderla, pero su marido estaba en el cuarto y es mucho más fuerte que yo.»

16. ¿Por qué no son responsables los niños por acciones por las cuales son plenamente responsables sus padres? (¿De qué cosas *hacen*, sin embargo, los padres responsables a sus hijos? ¿Opina usted que esto es justo?)

17. Un enemigo invade un país. La mayoría de sus ciudadanos resisten y son fusilados por el invasor. Unos pocos —deseando salvar su vida— colaboran con el enemigo. Esto no les trae cuenta a la larga, porque también son fusilados una vez que han servido a los propósitos del enemigo. Pero ellos no podían saber esto entonces y parecía que colaborar suponía su única probabilidad de sobrevivir. ¿Considera usted que son censurables por haber colaborado? ¿De qué condiciones cree usted que depende esto?

18. «Incluso el neurótico coaccionado *puede* evitar su conducta coaccionada. Hasta los agoráfobos pueden, con un esfuerzo grande —muy grande—, obligarse a sí mismos a salir a la calle.» «Sí, pero durante un buen rato después de eso estarán en un estado de colapso nervioso. No se trata de que no puedan hacerlo, sino de que ello requerirá unas consecuencias demasiado graves. Tú *puedes* lanzarte a un foso de serpientes, pero nadie te censurará si no lo haces.» «¿Ni siquiera para salvar al mundo?»

19. En su opinión, ¿cuáles de las circunstancias siguientes son atenuantes? ¿Por qué?

a) He nacido en una chabola.

b) Sus padres nunca le enseñaron a distinguir entre lo justo y lo injusto.

c) Bueno, él es así y no podemos esperar que sea distinto.

d) El era buena persona antes de ir a la cárcel por primera vez (por un delito que no había cometido), pero allí aprendió la técnica delictiva de criminales empedernidos y aprendió a odiar a la sociedad por lo que le había hecho a él. Además, nadie quería darle trabajo cuando salió de la cárcel, así que tuvo que recurrir a la delincuencia para poder sobrevivir.

20. ¿Cree usted que puede hacerse responsable a la gente —y en qué medida— por: 1) los pensamientos o ideas que surgen en sus mentes; 2) sus deseos? (¿momentáneos?, ¿reiterados?); 3) ¿los rasgos de carácter como el de tener un genio muy vivo? Justifique sus respuestas.

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 23.

ARISTOTLE, *Etica a Nicomaco,* muchas ediciones, lib. 3.

AUSTIN, JOHN, *A Plea for Excuses,* en *Aristotelian Society Proceedings,* vol. 57 (1956-57, págs. 1-30.

BARNES, WRISTON, H. F.; W. D. FALK, AND A. DUNCAN-JONES, *Intention, Motive, and Responsability* (Symposium), en *Aristotelian Society Proceedings,* vol. suplementario 19 (1945), págs. 230-248.

BEARDSLEY, ELISRBETH L., *Excusing Conditions and Moral Responsability,* en HOOD, SIDNEY, *Determinism and Freedom,* Nueva York, Nueva York University Press, págs. 133-137.

BRANDT, RICHARD, *Blameworthiness and Obligation,* en MELDEN, ABRAHAM IRVING, *Essays in Moral Philosophy,* Seattle, University of Washington Press, 1958, págs. 3-39.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 18.

BROAD, C. D., *Conscience and Conscientous Action,* en BROAD, C. D., *Ethics and the History of Philosophy,* Nueva York, Humanities, 1952, págs. 244-262.

EWING, ALFRED C., *Ethics,* Nueva York, Macmillan, 1953, cap. 8.

FARMER, HERVERT H., *The Notion of Desert Good and Bad,* en *Hibbert Journal,* vol. 41 (1942-43), págs. 347-354.

FRANKENA, WILLIAM K., *Obligation and Ability,* en BLACK, MAX, *Philosophical Analysis,* Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1950, págs. 157-175.

GINSBERG, MORRIS, *The Nature of Responsability,* en GINSBERG, M., *On the Diversity of Morals,* Nueva York, Macmillan, 1957, págs. 97-129.

HART, H. L. A., *The Ascription of Responsability and Rights, en* FLEW, ANTONY, *Essays in Logic and Language,* Nueva York, Philosophical Library, 1951, vol. 1, págs. 145-166.
HART, H. L. A., *Legal and Moral Obligation,* en MELDEN, ABRAHAM I., *Essays in Moral Philosophy,* Seattle, University of Washington Press, 1958, págs. 81-104.
HART, H. L. A., *Legal Responsability and Excuses,* en HOOK, SIDNEY, *Determination and Freedom,* Nueva York University Press, 1958. páginas 81-104.
HUGHES, G. E., *Moral Condemnation,* en MELDEN, ABRAHAM I., *Essays in Moral Philosophy,* Seattle, University of Washington Press, 1958, páginas 108-134.
LEWIS, H. D.; J. W. HARVEY, AND G. A. PAUL, *The Problem of Guilt* (Symposium), *Aristotelian Society Proceedings,* vol. suplementario 21 (1947), págs. 175-218.
NOWELL-SMITH, PATRICK, *Ethics,* Baltimore, Pelican Books, capítulos 19-20.
RAAB, FRANCIS, *The Moral Basis of Our Ascriptions of Responsability,* en NAKHNIKIAN, G. AND H. CASTANEDA, *Morality and the Language of Conduct,* Detroit, Wayne State University Press, 1961.

24. DETERMINISMO Y LIBRE ALBEDRÍO

Resumamos la situación hasta el momento. Hemos intentado determinar en qué circunstancias es una persona responsable de sus actos. Hemos llegado a la conclusión de que si un acto se realiza a consecuencia de una coacción, la persona no será responsable de él. Es cierto que resulta difícil saber cuándo se da un auténtico caso de coacción y resulta aún más difícil saber en qué grado opera en cada caso concreto. Sin embargo, hemos establecido, por lo menos, una distinción en los actos por los cuales somos responsables y aquéllos en que no lo somos. El cleptómano no es responsable por sus hurtos porque es víctima de una coacción que supera a su control; pero el hombre que planea deliberadamente un robo y lo comete *es* responsable, porque sabe lo que está haciendo y, si hubiera querido, podría haberlo evitado. Si un estudiante no asiste al examen por estar enfermo, las circunstancias le obligaron a no presentarse y no se le puede hacer responsable de su ausencia; pero si voluntariamente faltó al examen, a fin de tener más tiempo para estudiar, habrá que considerarle plenamente responsable de ello.

Al final de nuestro anterior análisis tropezamos con una sugerencia mucho más radical que cualquiera de las que habíamos conocido hasta entonces: a saber, la de que nadie es responsable de sus actos porque —si examinamos minuciosamente los acontecimientos anteriores a cualquier acto— encontraremos que, haga una persona lo que haga, no hay alternativa: estará siempre «coaccionada por las circunstancias» a hacer lo que hace. En este sentido, se podrá alegar que no solamente no es responsable el cleptómano, sino que tampoco lo es el ladrón astuto. Es cierto que éste planeó el robo y el cleptómano no, pero es una diferencia solamente superficial: el ladrón activo es una víctima en la misma medida que el ladrón coaccionado a robar; quizá sienta un impulso arrollador para «estar a la altura», para «presentarse» ante la cruel madre, imaginada en la guardería, realizando actos antisociales. Cualquiera que sea la causa, lo que realizó lo hizo tan inevitablemente como el cleptómano y es tan poco responsable de su acto como éste. «Bueno, quizá no sea responsable después de todo —podría decir alguien—.» Quizá el mismo hecho de planear el robo sea producto de una coacción, así que se le puede aplicar el mismo análisis que al cleptómano. Pero, de todas maneras, esto se aplica *a todo el mundo*. Es posible que tanto el ladrón como el cleptómano estén enfermos, pero esto no quiere decir que lo estemos todos nosotros. Así pues, sigue habiendo una distinción. «Pero —podría apresurarse a replicar otro— cada uno de nosotros, en cada una de nuestras acciones, (si pudiéramos conocer todos sus secretos resortes) se siente obligado a actuar como lo hace; no podríamos hacer otra cosa teniendo en cuenta las circunstancias. En este caso, nadie será nunca responsable de ninguno de sus actos. En todas las situaciones hay algo que nos *obliga* a hacer lo que hacemos. En el ejemplo del cleptómano lo sabemos y lo reconocemos; pero en las demás situaciones no lo vemos, y por eso seguimos hablando de «responsabilidad moral».

Este es, evidentemente, un desafío al que tenemos que responder porque no podemos conformarnos con embrollar el problema advirtiendo que «decir que nadie es responsable por nada equivale a destruir los fundamentos de la sociedad». Estamos buscando la verdad a toda costa, nos guste o no lo que vayamos a descubrir. Ni tampoco tenemos por qué temer que nuestras con-

clusiones vayan a hacer que los hombres cesen sus actividades de censura, alabanza, castigo, recompensa y excusa, porque estas actividades tienen demasiada utilidad (al menos en algunos casos) para que se las descarte. Aunque el delincuente no sea nunca responsable, no tenemos, por ello, que abstenernos de aislarle de la sociedad. Estas líneas de conducta están justificadas por su función utilitaria. De esto, al menos, no cabe duda por ahora. De lo que se trata ahora es de decidir si —a la vista de toda la historia causal de cada acto humano— el agente es o no realmente responsable de los actos que realiza.

Consideremos la siguiente conversación imaginaria:

BLANCO: Cuando se ejecuta un acto por una coacción interna, ¿acaso no es el producto de un impulso —consciente o inconsciente— que era irresistible en esas circunstancias? Incluso los mismos tribunales excusan a un agente por razón de un «impulso irresistible» cuando resulta perfectamente evidente que se trataba de ese impulso irresistible. Por supuesto, a veces se falsifican estas cosas y —como mucha gente puede alegar «impulsos irresistibles» después de haber realizado actos para los cuales el impulso no era en modo alguno irresistible— la ley prefiere, naturalmente, equivocarse por defecto en esos casos.

Pero muy pocos actos son debidos a esos impulsos irresistibles. Los impulsos que mueven a realizar la mayoría de los actos —incluso aquéllos en los que juega un papel la coacción interna— *pueden* resistirse aunque sea merced a esfuerzos hercúleos de la voluntad. Incluso el jugador que se siente «coaccionado a jugar» podría detenerse en un momento determinado si le dijeran que, de seguir jugando, le arrojarían una botella de ácido a los ojos.

NEGRO: Sí, a veces puede ocurrir esto, pero otras veces no. Algunas personas tienen muy poco desarrollado el poder de resistir a los impulsos y otras personas carecen de él en absoluto. Algunas personas tienen realmente un límite muy bajo de resistencia, por lo cual no son capaces de resistir impulsos que otros resistirían perfectamente. ¿No serán entonces los impulsos irresistibles, casos de coacción, excusables, por tanto? La mayoría de la gente no puede imaginar la fuerza y la intensidad que tienen ciertos impulsos, especialmente en los neuróticos y todavía más en los sicópatas. El hombre medio —por mucho que le atraiga

una hermosa mujer— puede controlarse a sí mismo; pero imaginemos que su impulso se multiplicara de pronto por veinte: ¿podría resistirlo entonces? Es posible que diga que sí, pero ¿será esto cierto? Sencillamente no tiene ni idea de la fuerza de los impulsos y de la debilidad de las inhibiciones autoelaboradas por los violadores sicópatas. O bien, aunque él pudiera resistir a un impulso veinte veces superior al normal, aumentemos el impulso cincuenta veces, cien veces: ¿podría él resistirlo entonces? Existe un punto en el cual todo el mundo cede y deja de controlar sus impulsos (en el momento en que se convierten realmente en irresistibles).

Como de costumbre, el hombre medio se equivoca al suponer que los demás están equipados (sicológicamente) como él. «Yo puedo resistir, y, por consiguiente, tú también puedes.» Pero él no es el otro y no puede saber de lo que será capaz el otro en un momento cualquiera. Es muy difícil juzgar y, sin embargo, es evidente que hay que zanjar estos problemas cuando llegan hasta los tribunales. El juez no es Dios y, sin embargo, tiene que hacer de Dios y procurar decidir si se trata o no de un caso de impulso irresistible. Imaginemos un deseo de alcohol tan grande que la persona vendería toda su fortuna terrestre, y a su mujer y a su familia, y consentiría incluso que el mundo saltara en pedazos mañana, simplemente a fin de poder tomar hoy una copa más. Nosotros, que somos ciudadanos justos y sólidos, le despreciamos y le escupimos, pero ¿podemos realmente empezar a comprender la intensidad de un impulso semejante? ¿Quiénes somos nosotros para ponernos a juzgar y para decir que él puede resistirlo?

Un joven llama a un piso para entregar un pedido, habla con la muchacha que le abre la puerta, entra en el piso y la apuñala diez veces con el garfio de repartir hielo. Decimos: «Ha sido un crimen sucio e intolerable». Y en verdad lo ha sido. Ahora bien, ¿es excusable? «Por supuesto que no —contestamos—. ¿Qué cosa más monstruosa está sugiriendo?» Pero resulta que ella llevaba un anillo que se parecía al anillo de boda de la madre del asesino y cuando él lo vio no pudo controlarse. ¿Por qué no lo pudo? Porque veneraba a su madre y soñaba con ella, incluso después de estar en el orfanato al que ella le envió para librarse de él, incluso cuando fue rodando de orfanato en orfana-

to sin que nadie le aceptara. Entonces, un día fue a visitar de improviso a su madre y descubrió que se trataba de una prostituta común. Sicológicamente no pudo encajar esa terrible ambivalencia entre su odio hacia ella por lo que era y por haber arruinado sus ilusiones sobre ella, y su amor y el hecho de necesitarla desesperadamente, como el único refugio de su triste vida, por muy precario que fuera ese refugio. El anillo de boda era el símbolo de su honorabilidad, y a sus ojos nadie más podía llevarlo, porque con eso se comprometía esa imagen de la madre que él quería preservar, y, sin embargo, al mismo tiempo, la odiaba, y ese símbolo de honorabilidad era una mofa teniendo en cuenta la vida que llevaba: cuando vio el anillo se vio obligado a matar. ¿Sigues creyendo ahora que él podía haberlo evitado? ¿Crees que se le podía censurar personalmente por lo que hizo? ¿No llevaba directamente a lo que ocurrió esa cadena de trágicos sucesos de su historia? Y, si todo el desarrollo de esos sucesos era ineludible, ciertamente, no se le podrá censurar personalmente por ello. Su acto fue un eslabón ciego en una larga y ciega cadena [6].

BLANCO: ¿Ineludible? ¿Ineludible? ¿De qué modo estás empleando esta palabra? ¿Para decir simplemente que cada uno de los acontecimientos de una desafortunada serie tenía una causa? En ese caso, yo me opongo.

NEGRO: No, «ineludible» quiere decir lo mismo que «inevitable». Yo digo que lo que él hizo era inevitable *teniendo en cuenta* todos los antecedentes; y todo el mundo —jueces, jurados y gente de la calle— se equivoca al decir que era evitable porque consideran el acto *aisladamente* o sólo a la luz de sus antecedentes inmediatos y no a la de *todos* los factores que le produjeron. El no pudo evitar la situación de su infancia y de su adolescencia: fue víctima pasiva y no agente de esas circunstancias terribles. Se vio sometido a influencias: tensiones, esfuerzos, conflictos, peleas paternas, negligencias, odios y a continuación el divorcio y la vida subsiguiente de su madre. Esta serie de influencias —sucediéndose de ese modo, y afectando a un niño pequeño con esa conformación biológica y temperamental (capaz de resistir ciertas tensiones, pero no todas ellas)— le llevó *inevitable-*

---

[6] Este es el primero de cinco casos relatados en el libro de ROBERT LINDNER, *The Fifty-minute Hour*, Nueva York, Rinehart, 1954.

mente a ser rebelde, a odiar y a amar a la vez al mismo objeto, a envidiar la respetabilidad y a despreciarla, y a cada una de esas influencias se expresaba de modo diferente. El no fue más que el instrumento de las influencias, pero todas ellas juntas fueron la causa.

BLANCO: Pero ¿acaso esa situación infantil —incluyendo los efectos que produjo en él— engendró inevitablemente ese asesinato a los veintiún años de edad?

NEGRO: No por sí mismo, porque todavía tenemos que mencionar otras muchas circunstancias. Quizá pudiera haberse evitado esa situación, hasta cierto punto, si no hubiera ido dando tumbos de un orfanato en otro, despreciado por todos, o si no hubiera tenido esa ansia tan arraigada de hogar, o si no hubiera hecho ese terrible descubrimiento sobre su madre, concentrando inconscientemente (sin su conocimiento o control) todos sus odios acumulados en un único objeto: la sortija. Y ni siquiera ese descubrimiento le hubiera llevado al crimen de no haber visto a la muchacha con la sortija. Cada circunstancia que conocemos nos hace ver más claramente la inevitabilidad de lo que sucedió a continuación: y si conociéramos todas las circunstancias relevantes (en mi opinión conocemos la más importante) veríamos que el acto que condenamos es realmente —y sin calificativos— inevitable. Y, por tanto, *moralmente* excusable.

BLANCO: Entonces, ¿tú afirmarías que si le condenáramos a muerte o a cadena perpetua —no para proteger a la sociedad, sino como juicio moral contra él— no se lo *merecería?*

NEGRO: Por supuesto que no. Yo leo constantemente que se condena a muerte o a la cárcel a personas enfermas que no se lo merecen. Están derrotadas desde el principio: vinieron al mundo «casi sin terminar», y los esfuerzos y tensiones a los que han estado sometidas desde la infancia han sido demasiado para ellas (lo cual resulta difícil incluso para los mejores de entre nosotros) del mismo modo que solamente los más fuertes pueden con el peso de un camión de diez toneladas. El muchacho de nuestro ejemplo fue víctima de una situación desafortunada y no podía dominarla, como no puede tampoco dominar a la escarlatina ni al cólera una persona que cae enferma con esas dolencias.

BLANCO: ¡Bah!; las situaciones son bastante diferentes. Las enfermedades las contraemos sin culpa nuestra, excepto a veces

por falta de higiene. Pero cuando alguien planea fría y calculadoramente un asesinato *tiene* algo que ver con él, ¿no es verdad? Puesto que el asesinato es un acto *suyo* —precisamente uno de los más reprobables— se merece algún castigo, sea la muerte o la cárcel.

NEGRO: No. Tenemos el deber de curarle como lo haríamos con una persona enferma, y —por su propio bien y por el de la sociedad— debemos aislarle del mundo exterior mientras intentamos curarle. Si este tratamiento es un castigo, entonces, de acuerdo: debemos castigarle. Pero no añadamos el error a la desgracia y reforcemos, además, la buena opinión sobre nosotros mismos diciendo que se lo *merece*.

BLANCO: ¿Tú no crees que —independientemente de ese requisito de aislamiento y del deber que tiene la sociedad de procurar convertirle en una persona mejor— *merece* el castigo pura y simplemente debido a la acción que realizó?

NEGRO: No. Es posible que superficialmente parezca que sí. Pero cuando examinemos las condiciones que le llevaron a realizar la acción llegaremos a la conclusión de que *él* no se lo merece. Cuando estudiemos el medio ambiente de los suburbios, los hogares deshechos, la falta de sentimientos familiares, la necesidad de ser amado y creído cuando no hay nadie que vaya a satisfacer esa necesidad, la rebelión inevitable, el propósito de portarse con el mundo como se han portado con él, la necesidad de reconstruir el ego, el respeto por uno mismo, y de devolver un sentido a la propia vida en un mundo que le ha rechazado, podremos comprender cómo todas estas circunstancias llevaron, inevitablemente, al desenlace fatal. Dadas esas circunstancias, la historia no podía haber acabado de otra manera. Así pues, vuelvo a repetir: tenemos que aislarle para impedir la reincidencia, y tenemos que aplicarle un tratamiento terapéutico, pero honradamente no podremos encontrar en nuestro interior nada que nos diga que él se *merece* la condena que recibe. Sencillamente, tuvo mala suerte, constantemente, desde el principio. Considerando solamente el acto, dices que se merece lo que le hacemos; pero, ¿podrás decirlo ahora: cuando ya te he demostrado que su acto fue el desenlace ineludible de conflictos y rebeliones impuestas a su naturaleza sensible por las condiciones intolerables de su primera infancia?

BLANCO: Bueno, yo podría excusarle porque ha nacido en un mal sitio, si no hubiera tantos rectores de universidad que también nacieron en un mal sitio. Ellos superaron esas desventajas y él no.

NEGRO: Pero no todas las condiciones son idénticas. Es posible que el rector de universidad haya nacido en una familia pobre, pero quizá haya gozado, por lo menos, de la confianza y del amor de sus padres hasta el punto de hacer de él un niño lo bastante bien adaptado como para vivir de un modo muy normal. Quizá haya habido alguien que le haya ayudado y que haya confiado en él en los momentos más cruciales de su infancia. Quizá no haya tenido ciertos defectos congénitos que tenía el asesino. Sería preciso ser siquiatra para poder decirte cuáles eran esos factores diferenciales, pero indudablemente existían. No puedo por menos de estar de acuerdo con Clarence Darrow:

> Detrás de cada asesinato y de cada acto humano hay causas suficientes para mover la máquina humana más allá de su control...
>
> Yo conozco lo que engendra la vida emocional. También sé que proviene de los nervios, los músculos, las glándulas endocrinas y el sistema vegetativo. Sé que es la parte más importante de la vida. Sé que, prácticamente, hay algunos que carecen de esto. Yo sé que sin ello los hombres no pueden vivir y que sin ello no pueden actuar. Yo sé que no pueden sentir como tú sientes y como yo siento; yo sé que ellos no pueden sentir las conmociones morales que experimentan los hombres que han sido educados y que no se han visto privados del sistema emocional o de los sentimientos emocionales. Yo sé todo esto y tan bien como yo lo sabe cualquier persona que haya estudiado honradamente ese problema. ¿Habrá que censurar a Dickie Loeb por las fuerzas infinitas que se congregaron para formarle, esas fuerzas infinitas que estaban ya en acción para producirle, siglos antes de que naciera, y debido a cuáles nació sin eso? Si hay que condenarle tendrá que establecerse una nueva definición de la justicia. ¿Habrá que censurarle por lo que él no ha tenido nunca? ¿Habrá que censurarle porque su máquina es imperfecta? ¿A quién hay que censurar? No lo sé. Nunca en mi vida me ha interesado infligir censuras, sino salvar a la gente de las censuras. No soy lo bastante listo como para eso [7].

BLANCO: Muy conmovedor, pero tengo que seguir insistiendo en mi punto de vista: Hay personas que han superado sus dificultades iniciales, que eran, por lo menos, tan duras como las

[7] CLARENCE DARROW, *Attorney for the Damned*, págs. 55 y 95.

del asesino. Desarrollaron su carácter, cultivaron los hábitos justos, se disciplinaron a sí mismos y acabaron por superar esas desfavorables condiciones iniciales hasta el punto de llegar a ser aceptados como miembros de una sociedad civilizada.

NEGRO: Sí, porque había algo en ellos que les permitió superar esas dificultades. Pero no todo el mundo puede hacer eso. Una persona que tiene *a la vez* un ambiente infantil malo y una incapacidad sicológica para desarrollar la voluntad y la disciplina necesarias para superar esas dificultades está en muy malas condiciones. El rector de universidad tuvo solamente la primera dificultad, pero no la segunda.

BLANCO: Pero todo el mundo tiene *cierta* capacidad para superar un ambiente infantil desfavorable. Lo que ocurre es que algunos *emplean* esas capacidades y otros no. El hecho de que las empleen o no depende de ellos. Pero si no las emplean se les podrá censurar con toda justicia.

NEGRO: Pero todavía no lo comprendes: el *equipo* sicológico necesario para emplear esa capacidad es algo que o se tiene o no se tiene; si no se tiene, no hay nada que hacer. Tener esa capacidad es como un don de Dios y es un don mucho más importante que el que constituye un ambiente infantil favorable en sí mismo. Porque tú y yo tenemos esa capacidad (en una medida considerable) suponemos que nuestros hermanos menos afortunados también la tienen. Y les censuramos erróneamente si no se conducen con arreglo a nuestros cánones. Todo está en función de las capacidades que Dios o la Naturaleza (en forma de ambiente hereditario e infantil) nos han dado. Si no las tenemos no podemos desarrollarlas. Tener o no esa capacidad para el autodesarrollo es algo sobre lo cual no disponemos de ningún control; los siquiatras nos dicen que nuestras capacidades vienen determinadas por nuestros primeros años, mucho antes de que lleguemos a lo que llamamos —por un eufemismo— «uso de razón». Por esto te digo que ese hombre no se *merece* su condena. Algunas personas tienen suerte y otras no. Algunas latas de conserva se abollan y aplastan en las estanterías del tendero y otras, en cambio, no. Las que se abollan —más allá de cierto límite— no pueden emplearse y hay que tirarlas; la culpa no es de las latas, sino de muchas fuerzas externas que han actuado sobre ellas hasta convertirlas en lo que son ahora.

Blanco: ¿Quieres decir que no es culpa de la propia persona, sino de sus padres o de la sociedad o de aquellos que hubieran podido ayudarles y no lo hicieron?

Negro: Exactamente.

Blanco: ¡Ya! Así que, después de todo, alguien merece algo: no el niño que más tarde cometerá el crimen, sino sus padres, que le proporcionaron unas condiciones desfavorables.

Negro: Pero lo mismo puede aplicarse a los padres. Es como la maldición familiar de la casa de los atridas: se remonta hacia el pasado interminablemente. Los padres hicieron lo que hicieron debido a fuerzas iniciales que les moldearon, y que operaron sobre las características heredadas que poseían. Debido a esa circunstancia, los padres eran neuróticamente ansiosos, o autoritarios, o negligentes, o se sentían fascinados en secreto por los pecados de sus hijos. Podría censurarse, en parte, a los abuelos por lo que fueron los padres, pero entonces habría que volver a decir lo mismo de los abuelos, y así sucesivamente.

Blanco: Así pues, si se ahorca o condena al asesino, ¿no se le da lo que personalmente merece? ¿Afirmarías también que, si tuviera un éxito fabuloso merced a un esforzado trabajo, tampoco se merecería ese éxito?

Negro: Por supuesto que no; eso es sencillamente la otra cara de la misma moneda. Ya sé que suena extraño decir que no se lo merecen; pero supón, por ejemplo, que se trata de un comerciante emprendedor que tiene una tremenda ambición y que está decidido a superar los éxitos de su padre. Dados estos rasgos de carácter y ciertas circunstancias, tendrá, naturalmente, que hacer lo que hace. Le alabamos y le recompensamos por ello porque miramos con buenos ojos al éxito y deseamos fomentarlo; y es posible, por supuesto, que su obra produzca una gran utilidad que deseamos que se incremente. Pero —del mismo modo que en el caso anterior— si buceamos en los detalles para ver cómo ha llegado al éxito comprobaremos que ese comerciante no *se merece* sus recompensas (en comparación son sus iguales menos afortunados que no tuvieron esa combinación de caractersíticas, además de determinadas circunstancias) como no se merece un castigo el hombre que se convirtió en asesino.

Blanco: Es una cuestión de suerte. ¿No es eso?

Negro: Sí, eso es lo que es, si te remontas a las causas.

BLANCO: ¿Consideras que has llegado a la posición que tienes en la vida simplemente por buena suerte?

NEGRO: Por supuesto. Precisamente acaba de entrar en un manicomio uno de mis condiscípulos y —a pesar de reiterados electrochoques— tendrá que quedarse, probablemente, toda su vida entrando y saliendo del manicomio. Llevaba dos años con una profunda melancolía y nada podía sacarle de ella. Los siquiatras saben por qué ocurrió esto, en líneas generales: una inseguridad inicial que le hizo sentirse culpable en su infancia de acciones que eran perfectamente inocentes, alabándosele y castigándosele por las mismas cosas según las ocasiones, y la presión ejercida sobre él para que se adaptara a cánones a los que no podía adaptarse —y el desenlace inevitable de todo esto: una pauta masoquista de conducta («Ya que no puedo sobresalir en el placer sobresaldré en el sufrimiento»)—. El mundo le venía ancho porque disponía de un equipo sicológico muy limitado. Yo estoy muy agradecido por no haber tenido una herencia psicológica semejante en mis años infantiles, ni grandes problemas, ni un ego débil, y sí las suficientes dotes psicológicas para enfrentarme con el complejo mundo moderno. Pobre hombre; no ha sido culpa suya, tenía tantas aptitudes como yo. Incluso cuando estaba estudiando le hubiera podido identificar como futuro sicópata cualquier siquiatra. Sí, yo he tenido mucha suerte.

BLANCO: Pero *tú* empleaste tus aptitudes y lo hiciste a través de un trabajo muy duro, cuando podías haberte dedicado a la holganza.

NEGRO: Sí, tenía la capacidad de trabajar mucho y también fui capaz (tuve la capacidad) de *emplear* esta capacidad en circunstancias determinadas —que, realmente, se dieron en mi caso (yo puedo trabajar mucho cuando hay mucha competencia y la recompensa no está demasiado alejada)—. Pero él no tenía esas capacidades. El no disponía de nada para competir, y, en todo caso, su impulso competitivo no fue nunca tan fuerte como el mío. Pero eso no es culpa suya. El era como un soldado que se enfrenta a una ametralladora con un cuchillo de madera. El mundo le venía demasiado ancho.

BLANCO: Bueno. Quizá si alguien le hubiera animado en el momento oportuno...

NEGRO: ¡Hombre, por Dios! A un hombre que está aplas-

tado por diez toneladas de acero no se le dan consejitos diciéndole: «Animo, muchacho; haz un esfuerzo y saldrás tú solo de ahí». Es posible que los ánimos y los consejos ayuden a algunas personas (precisamente a aquéllas que de todas maneras se ayudarían a sí mismas), pero decir que un caso psiquiátrico puede ser curado —o simplemente ayudado— con palabras de aliento y con consejitos no es más que perpetuar una cruel falacia. Con eso la gente se siente importante y con eso pueden volverse y censurar más tarde al pobre hombre si no consigue zafarse de las dificultades. Ya es hora de que arrinconemos esa superstición ignorante y medieval.

BLANCO: Quizá. Por el momento, voy a admitir todo lo que has dicho sobre los casos siquiátricos que has citado. Supongamos, pues, que todos ellos se sintieron obligados a actuar como lo hicieron y que no son moralmente responsables, por lo menos hasta que un tratamiento terapéutico haya corregido su modo de ser, pero decir eso no es lo mismo que decir que *ninguno* de nosotros es responsable de ninguno de nuestros actos. Esto me parece totalmente absurdo. Es evidente que somos responsables —la mayoría de la gente lo es de la mayoría de sus actos la mayor parte de las veces—. Tú coges algunos casos que citan los libros de Sicología de anormales y aplicas las conclusiones que se deducen de esos casos a todo el mundo y en todas las ocasiones.

NEGRO: Solamente recurrí a los casos siquiátricos porque en ellos las conclusiones están muy claras, pero afirmo que las mismas conclusiones se aplican a todos nosotros: que somos lo que nos hacen ser nuestra herencia y nuestro ambiente, impulsándonos —a través de un encadenamiento largo y complejo de causalidades— a hacer las cosas que hacemos y a pensar las cosas que pensamos. Por supuesto, en estas influencias que operan sobre nosotros está incluida nuestra voluntad consciente; pero nuestra propia voluntad consciente ha llegado a ser lo que es debido a circunstancias externas a ella. El asesino sicópata solamente pudo hacer lo que en realidad hizo, dadas las circunstancias en que se encontraba y, dadas las circunstancias en que nos encontramos tú y yo, solamente podemos hacer lo que de hecho hacemos.

BLANCO: No puedo estar de acuerdo contigo en absoluto. Citas datos sobre coacciones internas que se aplican a ciertos casos

siquiátricos. Te pregunto por qué hay que extender esos casos siquiátricos hasta que nos incluyan a todos nosotros y —en lugar de contestar mi pregunta—, me hablas, no de coacción, sino de *causalidad*: me dices que todos nuestros actos están causados por algo. Y yo no niego esto. Lo que no veo es qué tiene que ver la causalidad con tu explicación de la coacción que era la base original de tu argumentación.

Existe claramente aquí un embrollo que tenemos que intentar desenredar. Parece evidente que no podemos aplazarlo más tiempo: tenemos que estudiar la doctrina que se conoce tradicionalmente con el nombre de «determinismo» y ver qué implicaciones tiene por lo que se refiere a la responsabilidad moral.

A. *El determinismo*

La doctrina filosófica llamada «determinismo» no se ha formulado siempre del mismo modo, y cada una de sus formulaciones está sembrada de celadas y de malas interpretaciones que podrían perfectamente cazarnos en la trampa cuando apliquemos esta doctrina a la ética. Por consiguiente, es muy importante recorrer con mucho cuidado cada uno de los puntos de este análisis.

1. En su forma más simple, el determinismo se limita a decir: «Todo lo que ocurre (todos los sucesos) tiene una causa». Es posible que no sepamos cuál es esa causa y que nunca lleguemos a saberlo; pero, en todo caso, existe. Formulada de ese modo, cabría preguntarse: «¿Cómo ha llegado esta concepción a inmiscuirse en el campo de la ética? ¿Qué tiene que ver la ética con una cuestión puramente científica como la de la causalidad de los acontecimientos?».

Si todo lo que ocurre ha tenido una causa, todos los actos humanos la habrán tenido también, todos los deseos, todos los pensamientos, todo cuanto hacemos, pensamos o sentimos. Pero todavía podía preguntar alguien: «Bien, ¿y qué? ¿Cómo afectará este principio a la ética?». Pero —si todos los actos y pensamientos humanos tienen una causa— otra persona podría replicar: «¿Cómo vamos a poder ser *libres* de hacer algo? ¿Cómo vamos a poder evitar obrar del modo que lo hacemos? ¿Acaso deber no

implica poder, y acaso *podremos* alguna vez hacer algo que sea distinto de lo que realmente hacemos?». He aquí, pues, la conexión —o la supuesta conexión entre la supuesta causalidad y la ética. La analizaremos en breve.

2. Algunas personas emplean la palabra «determinado» en vez de «causado», y formulan así la concepción: «Todo lo que ocurre está determinado». Con esta redacción la teoría parece todavía más peligrosa para la ética: porque si está determinado que todo lo que ocurre ha de suceder, antes de que suceda, ¿qué lugar quedará para la acción humana, la elección humana, la volición humana? Tendremos que analizar esta desafortunada palabra «determinado».

3. Un modo más exacto de formular la doctrina consiste en decir: «Para cada acontecimiento del universo existe un conjunto tal de condiciones que, si se repitieran, se reproduciría el acontecimiento. Esta formulación no cita la palabra 'causa', pero intenta definirla. Según esta formulación, si yo hago ahora un acto, A, hubo ciertas condiciones anteriores al acto A, que —si todas ellas volvieran a darse exactamente como entonces— serían seguidas de A, exactamente como en aquel momento. Indudablemente, las condiciones nunca serán exactamente iguales que antes; pero, por supuesto, este hecho no invalida la proposición de que, *si* se repitieran, el suceso en cuestión volvería a reproducirse. En este punto, el estudiante de ética podrá exclamar: '¡ Ahora ya veo la conexión!'. Si las condiciones se repitieran exactamente yo volvería a hacer lo mismo. ¿Cómo iba a poder impedirlo?».

4. Todavía existe otra manera distinta de formular esta concepción: «Todo lo que ocurre es un ejemplo de alguna ley (o leyes) de tal modo que, si *todas* las leyes de las que ese acontecimiento es un caso particular fueran conocidas, y si también lo fueran todas las condiciones o todos los estados en cualquier momento (esto es, lo que los críticos llaman 'condiciones iniciales'), podría predecirse el acontecimiento». Por ejemplo, conocemos las posiciones relativas y las velocidades de todos los planetas del sistema solar y conocemos las leyes de sus movimientos; en base a ese conocimiento podemos predecir exactamente dónde estarán en cualquier momento futuro. También aquí es obvia la aparente aplicación de esto a la ética: si todo lo que hago puede predecirse (por lo menos teóricamente), ¿en qué sentido podrá decirse

que soy libre de hacerlo? Si tú —que tienes un conocimiento perfecto de mi naturaleza y de mi medio ambiente puedes predecir todo lo que yo vaya a hacer o a decir, ¿cómo podrás decir que lo hago libremente? Y si no lo hago libremente, ¿cómo podrá estar nadie justificado al alabarme o al censurarme?

Algunos filósofos prefieren formular el determinismo exclusivamente de este último modo, pero cabría preguntarse si no están poniendo el carro delante de los bueyes. Aparentemente, la predecibilidad es consecuencia del determinismo y no su significado. Si todos los sucesos son predecibles, lo son únicamente porque están causados por un conjunto uniforme de condiciones. Solamente debido a ese hecho podría predecir una persona que conociera todas las leyes. Una predecibilidad completa sería imposible sin el determinismo, pero podría darse el determinismo sin una completa predecibilidad: por ejemplo, si ignoráramos algunas leyes o todas ellas.

Estas son, pues, las supuestas implicaciones que tiene el determinismo por lo que se refiere a la ética. En lugar de enredarnos en una larga y laboriosa investigación para ver si el determinismo es verdadero —investigación que podría resultar innecesaria si el determinismo no tiene esas supuestas implicaciones— preguntémonos primero: «*Supongamos* que es verdadero, ¿qué ocurre entonces? ¿Tiene el determinismo esas consecuencias para la ética a las que muchas personas temen?». Así pues, procuremos primero aclarar perfectamente a qué nos obliga el determinismo, y a qué no nos obliga. Existe toda una serie de falacias y de confusiones populares relacionadas con él, que aparecen con monótona regularidad cada vez que discuten sobre el determinismo personas que no han estudiado demasiada filosofía. He aquí las principales:

1. «¿No es lo mismo determinismo que *fatalismo?* ¿No nos dice que todo acontecimiento está causado por condiciones exteriores a nuestro control?»

El determinismo no es el fatalismo. No afirma que todos los acontecimientos estén causados por condiciones exteriores a nuestro control, sino solamente que todos los acontecimientos tienen una causa; y la causalidad es perfectamente compatible con el hecho de que seamos *nosotros mismos* alguna de estas causas: nuestras decisiones, nuestros actos de voluntad, nuestros deseos

de hacer esto o aquéllo. Los eclipses ocurren fuera de nuestro control y no podemos hacer nada en relación con ellos; pero el hecho de que yo ayude o no a un necesitado dependerá de ciertas condiciones que entren perfectamente dentro de mi control, a saber, mi voluntaria decisión de ayudarle o no. (Por supuesto, si al empezar a ayudarle tengo un ataque de parálisis, ayudarle dejará de estar dentro de mi control.) Estamos de acuerdo en que mi ayuda a esa persona tiene unas causas, pero, por lo menos, uno de sus factores causales soy *yo*: mi decisión de ayudarle. Si no hubiera decidido hacerlo no estaría ayudándole. Todo tiene una causa, pero ciertas cosas están causadas por mí y a través de mí. El determinismo sólo se compromete a afirmar la amable proposición de que todo lo que ocurre depende de un conjunto de factores causales; no dice en modo alguno nada sobre cuáles sean *concretamente* estas causas. Pueden ser físicas, mentales o espirituales; pueden ser piedras o soles, pueden ser personas, o animales o Dios.

2. «¿No supone el determinismo que todo está determinado *a pesar* de nosotros y que, de un modo o de otro, *tiene* que ocurrir y que las fuerzas de la Naturaleza *obligan* a que ocurra?» La palabra «determinismo» es extremadamente engañosa, porque se la asocia con toda una serie de verbos como «obligar», «hacer», «forzar», «determinar». Si solamente se toman estos verbos como sinónimo de «causar» no habrá ningún peligro, pero normalmente se les da un sentido mucho más amplio. La gente se aferra a la desdichada palabra «determinismo» —hablar de «causalidad universal» resultaría mucho menos engañoso— y llega a conclusiones como la que acabamos de citar. El hecho de que todo tenga una causa no avala una conclusión semejante.

Según vimos en las secciones precedentes, las circunstancias pueden «obligarme» a hacer lo que no quiero hacer (echar por la borda la carga de un barco), otros agentes pueden obligarme a hacer lo que no quiero hacer (recurriendo a la fuerza o a una persuasión muy fuerte) y yo mismo —por «coacción interna»— puedo hacer cosas que nunca se me hubieran ocurrido en ningún otro caso. Ahora bien, la coacción no es lo mismo que la causalidad. Supongamos que me dan a elegir entre irme de vacaciones en julio o en agosto y que reflexiono durante varias semanas —analizando las ventajas y las desventajas de ambas alternati-

vas— y me decido, finalmente, por las vacaciones de julio. Indudablemente, mi decisión ha sido causada (¿se atrevería alguien a negar esto?), porque, de otro modo, mi largo proceso reflexivo sobre las alternativas hubiera sido inútil. Ahora bien, ¿fue coaccionada mi decisión? Las circunstancias no me coaccionaron y no hubo agentes exteriores que me coaccionaran, y, que yo sepa, no existió en mi interior ninguna coacción interna —desconocida por mi voluntad consciente— que me hiciera preferir una alternativa a la otra. Si yo no estuviera seguro sobre este punto de la coacción interna podría recurrir a la opinión experta de un siquiatra. Si todas las pruebas en favor de la coacción interna fueran negativas, ¿cómo podría defenderse la afirmación de que, a pesar de toda esa reflexión, mi elección estuvo coaccionada?

3. «Pero si todos los acontecimientos, incluso mis actos, están gobernados o controlados por leyes naturales, ¿cómo puedo yo escoger libremente algo?».

Ahora bien, mi conducta no está gobernada o controlada por las leyes naturales. Afirmar eso sería incurrir en una confusión entre dos sentidos de la ambigua palabra «ley». Una ley —tal como la vota un Parlamento— prescribe que hagamos ciertas cosas y nos amenaza con penas si no las hacemos. Pero las leyes naturales no son así. No prescriben nada, solamente *describen* el comportamiento de las cosas y los sucesos en el universo. La materia no *obedece* las leyes de la gravedad. Esta ley es una descripción de cómo se *mueven* las partículas de materia. No están obligadas a moverse, se *mueven* de cierto modo; y como ese modo de moverse es uniforme se le puede dar forma de ley, ley que es, simplemente, una afirmación sobre la uniformidad. Las leyes del movimiento no obligan a moverse a los planetas bajo pena de prisión si desobedecen. Los conceptos de obediencia a las leyes, violación de las leyes y desafío a las leyes solamente se aplican a otra clase de ley, a las leyes promulgadas por los hombres. Las mismas consideraciones exactamente se aplican a las leyes de la naturaleza humana, aunque en la actualidad difícilmente se puede decir que la sicología las tenga. Si una ley sicológica dijera: «Siempre que una persona haga A en las circunstancias C hará después siempre B», y yo estoy en las circunstancias C y hago A pero luego no hago B, la ley estaría equivocada. Así pues, la ley

resultaría una descripción falsa del mundo, porque no abarca todas las situaciones.

4. «Pero aunque las leyes de la Naturaleza no gobiernen nuestra conducta, ¿no sigue siendo cierto que —de acuerdo con el determinismo— todos los acontecimientos tienen una causa? ¿Cómo es compatible la causalidad con la libertad?»

Esta afirmación es también confusa. Como empleamos a diario el término «libre» no distinguimos los actos libres de los no libres en base al hecho de que tengan o no una causa. Variando un poco el ejemplo: cuando yo decido irme de vacaciones a las Montañas Rocosas y no a los Apalaches decido libremente en el sentido de que nadie me obliga a hacer una cosa y no la otra. Yo sopeso cuidadosamente ambas alternativas y me decido después. Si esto no es una elección libre, ¿qué es entonces? Indudablemente, tuvo una *causa*: estuvo causado por toda clase de consideraciones: la comparación de las bellezas naturales de las dos regiones, el examen de los mapas de carretera, el deseo de soledad temporal, el recuerdo de que ya había estado yo en los Apalaches pero no en las Rocosas. Pero el hecho de que mi decisión estuviera causada no impide que se trate de una elección libre. Cuando la elección *no* es libre, sigue estando causada, pero causada a pesar mío y no como resultado de mi propia decisión. Cuando el pistolero me obliga a apretar el gatillo no tengo opción entre alternativas. Cuando el juez quiere dilucidar si el acusado cometió o no la acción por su propia y libre voluntad no está intentando decidir si el acto fue causado o no: probablemente, supone que lo fue. Lo que está intentando descubrir es si una cierta *clase* de causa —coacción, coerción— fue ejercida (o no) sobre el acusado en conexión con el acto en cuestión. Dado que este tipo de causa no es operativo en todas las situaciones, algunas elecciones son libres.

5. «Si el determinismo es verdadero, ¿comó puedo yo evitar o dejar de hacer lo que hago?»

Esto es a menudo posible, incluso en el caso de que el determinismo sea verdadero. Podrías haber evitado la explosión en tu casa si hubieras aplicado la cerilla al hornillo en cuanto abriste la espita del gas. Podrías haberte evitado la multa si no hubieras conducido tan de prisa. Podrías haberte evitado el diagnóstico médico si hubieras ido antes a la consulta. Según el determinismo, existen, indudablemente, causas que explican por qué no hiciste

esas cosas, y si las *hubieras* hecho también habrían existido causas para ello. Pero esta causalidad no nos obliga en modo alguno a afirmar que no pudiste *evitar* hacerlas. Puedes evitar ciertas cosas (comer dulce) pero no otras (desmayarte). El hecho de que puedas o no evitar un acontecimiento no tiene nada que ver con el hecho de que esté causado o no, sino con la *clase* de causa que tuvo. Algunas causas están dentro de nuestro control y otras no.

6. «Pero si el determinismo es verdadero, ¿cómo podré decir yo con verdad que *podría* haber hecho una cosa distinta a lo que *hice?* Mi acto estuvo precedido por un conjunto de causas. Teniendo en cuenta cómo son estas causas, ellas me llevaron, inevitablemente, a hacer lo que hice. Pero, en este caso, ¿cómo podría yo haber actuado de modo diferente, siendo estas causas lo que son?»

De nuevo surge la confusión. Yo *podría* haber —en la frase «yo podría haber hecho X»— quiere decir, poco más o menos: «Yo *habría* podido haber hecho X, *si* hubiera decidido hacerlo». Por ejemplo, yo podría haber ido hoy a la playa, si hubiera decidido ir allí en vez de ir a clase. No lo hice, pero podría haberlo hecho. Y yo *puedo* dejar ahora de hablar contigo, aunque no lo haga. Si tú crees que no puedo hacer eso te lo demostraré marchándome del cuarto sin una sola palabra más. Decir que yo *puedo* hacer algo —o que yo *podría* haber hecho algo que en realidad no hice— no niega, en modo alguno, que lo que yo *hice* —sea lo que sea— estaba precedido por un conjunto de causas. Unicamente implica que lo que yo hice fue (por lo menos en parte) resultado de mi propia decisión; en otras palabras: mi decisión fue un factor causal para la realización de ese suceso. Yo podría haberme ido hoy a otro sitio; esto es, yo lo hubiera hecho, de haberlo decidido así, pero yo no podía haberme convertido en una vaca, es decir, que este acontecimiento no ocurriría aunque yo lo decidiera así. En la vida diaria no tenemos ningún problema con las palabras «puedo» y «podría»: decimos «yo podría haberlo hecho» cuando era física y psicológicamente posible obrar así, y el hecho de que fuera posible o no lo fuera es una cuestión empírica que depende de la investigación empírica. Si yo realmente hago algo, mi acción es una prueba concluyente de que *puedo* hacerlo; pero, si toda mi vida depende de que yo haga algo, si intento con todas mis fuerzas hacerlo y, sin embargo, no

lo consigo, mi fracaso es una buena prueba de que yo no puedo hacerlo. Este es el contexto en el cual las palabras «puedo» y «podría» son aplicables al mundo. (El que diga que yo no puedo hacer más que lo que hago se enfrenta con una dificultad similar a la del que afirma que yo estoy siempre coaccionado. ¿Qué entiende él por «no poder»? Ciertamente, no lo que entendemos normalmente por ello, porque yo puedo demostrarles que hay muchas cosas que *puedo* hacer. Pero si no acepta ese significado, ¿qué significado le *está* dando a la palabra? ¿No está simplemente jugando con palabras a fin de llegar a conclusiones filosóficas sorprendentes?

Pero quizá no esté todavía satisfecho nuestro interlocutor. «Sigo diciendo que tú *no podrías* haber hecho más de lo que hiciste, teniendo en cuenta las circunstancias o condiciones *totales* que te llevaron a hacerlo. Por supuesto, estoy de acuerdo en que podrías haber hecho una cosa distinta si hubieran sido diferentes alguna de las circunstancias, pero ¿podrías haber hecho algo distinto de lo que hiciste de haber sido iguales *todas* las circunstancias?»

Este es el argumento clave del determinista *amateur*, pero no se da cuenta de que su pregunta se contradice a sí misma. Podemos contestarle de este modo: «Decir que yo *podía* haber hecho algo diferente equivale a decir que yo *hubiera* hecho algo distinto de haberlo decidido así. Y si yo *hubiera* decidido tal cosa, una de las condiciones *habría* sido diferente, y, por tanto, no se cumple lo especificado en la pregunta: esto es, que *todas* las condiciones sean iguales. Tu decisión es, ciertamente, una de las condiciones de las que depende el acto; y si hubiera sido distinta, tu acto habría sido diferente».

«Comprendo tu punto de vista —podría contestar el determinista *amateur*—: de haber sido diferente la decisión habría cambiado una de las condiciones de las que depende el acto. Pero permíteme que te pregunte ahora: *¿Habrías* — no: 'podrías'— actuado de modo diferente de haber sido iguales todas las condiciones?»

«*¿Todas* las condiciones —incluso mi decisión? (le preguntaremos). Si todas las cosas, incluso mi decisión, fueran iguales, supongo que volvería a hacer lo mismo. Por lo menos, eso es lo

que diría un determinista auténtico. Pero tú, ¿qué más quieres? ¿Que yo haga una cosa después de haber decidido otra?»

«Así que el determinista dice eso. Pues ahora te pregunto: '¿Es cierto lo que dice?' —nos argüirá el determinista *amateur*—.»

«Ah, eso es otra cuestión —le replicamos—. Yo solamente he procurado demostrar que si lo que él dice es cierto, no tiene esas consecuencias catastróficas que tú creías. Y supongo que nadie sabe si *es* cierto o no. Todo lo que ocurre, ocurrió y ocurrirá..., eso es algo verdaderamente ingente. ¿Quién podrá conocerlo? Yo me limito a decir que— por lo que se refiere a la ética— no me interesa esta cuestión.»

«Pero si una persona no podría haber —excúsame: 'no hubiera'— actuado de modo distinto en el caso de que todas las condiciones fueran iguales...»

«Esto es lo que afirma el determinista auténtico, pero yo quisiera ahora recordarte que esta afirmación es vacua, porque, si la persona *hubiera* actuado de modo diferente, podríamos decir inmediatamente que alguna o algunas de las condiciones que llevaron a ello *era* diferente después de todo —y diríamos esto *a priori*, antes de intentar descubrir las diferencias en las causas— ; y seguiríamos diciéndolo anque nunca llegáramos a descubrir esa diferencia.»

«¿Así que se trata entonces de una verdad *a priori?* —concluye el determinista *amateur*.»

«Quizá. Sin embargo, me siento cada vez más inclinado a decir que el principio determinista no es cierto en absoluto, ni tampoco es falso, sino que es una *regla* o principio orientador para el procedimiento científico, pero esto no nos incumbe a nosotros ahora» [8].

B. *El libre albedrío*

Una vez que hemos dejado en la cuneta estas conclusiones y ambigüedades, volvamos de nuevo a examinar el problema del libre albedrío.

[8] Esta posición está explicada detalladamente en el capítulo 4 —especialmente páginas 249-262— de *Introduction to Philosophical Analysis*, de JOHN HOSPERS (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1953).

Si alguien dice «Nadie es nunca libre» la primera consideración que se nos presenta es: «¿Libre de qué?». Estar libre de algo supone unas trabas de las cuales uno está libre. ¿Libre de la opresión política? ¿Libre de la explotación económica? ¿Libre de las dificultades económicas? ¿Libre de la necesidad de comprar una póliza de seguros para automóviles?

Pero la persona que dice que *nadie* es nunca libre difícilmente podrá afirmar que no nos vemos nunca libres de esas cosas. Tendrá que admitir el dato empírico de que, por lo menos a veces, la gente se ve libre de esas trabas del mismo modo que otras veces no se ve libre de ellas.

Quizá entonces quiere él decir: «Nunca estamos libres de actuar de acuerdo con nuestras elecciones». Ahora bien, si es eso lo que quiere decir es claramente falso. Aunque no soy libre de hacer todo lo que me gusta (como, por ejemplo, llegar a la Luna) sí lo soy de hacer ciertas cosas porque, cuando decido hacerlas, las hago. Puedo sentarme, levantarme o pasear; puedo comer pescado o pollo, o ternera, o lo que yo elija. Es cierto que mi libertad está limitada: no puedo comer carne si me falta el dinero, y no puedo ver una película determinada si no la proyectan actualmente en ningún sitio. No puedo hacer lo que es imposible lógicamente: no puedo pintar un círculo cuadrado; no puedo hacer lo que es empíricamente imposible, como viajar más rápido que la luz; no puedo hacer lo que es técnicamente imposible, como irme esta noche a Marte en un cohete, pero dentro de esos límites existen muchas cosas que soy libre de hacer: esto es, puedo hacerlas si así lo decido, y también soy libre de abstenerme de hacerlas si así lo prefiero. Por tanto, tampoco se puede pensar en serio que esa interpretación quiera decir verdaderamente lo que por ella entendía la persona que niega que la gente sea libre.

Sin embargo, quizá no diga esa persona que no somos libres de actuar según nuestra elección, sino que no somos libres de elegir una cosa en vez de otra. «Tenemos libertad para *actuar* según nuestras preferencias, pero no la tenemos para *escoger*.» Ahora bien, ¿escoger de acuerdo con qué? ¿Qué quiere decir «no ser libre de escoger»? «Quiero decir no ser libre de escoger de acuerdo con nuestros deseos», replicará. Pero esta interpretación es, sencillamente, falsa: yo quiero luz, decido encender la luz, enciendo la luz. A menudo elegimos de acuerdo con nuestros deseos: no

siempre, por supuesto, pero sí en algunas ocasiones, como en el ejemplo anterior. Frecuentemente escogemos entre lo que deseamos (dormir) y lo que sentimos que debemos hacer (ayudar a un amigo necesitado) y a veces escogemos una cosa, y otras escogemos la otra. Por tanto, ¿acaso no tenemos libertad para escoger?

Pero esa persona objetará que tal concepción no es lo que él entiende por ella. «Podemos actuar según nuestras elecciones o decisiones —afirmará— y podemos escoger de acuerdo con nuestros deseos. Pero no somos libres de *desear*. Podemos elegir lo que queramos, pero no podemos querer como queramos. Mi naturaleza biológica o psicológica es tal que, si en un momento determinado yo deseo A, escogeré A, y si deseo B, escogeré B. Soy libre para *escoger* entre A o B, pero no soy libre para desear A o B. Además, mis deseos no son consecuencia de mis elecciones, porque no puedo escoger entre tenerlos o no tenerlos.»

¿Qué podemos decir de esta concepción? Es cierto, por supuesto, que somos a veces víctimas de deseos y de anhelos internos que no deseamos tener y de los que difícilmente podremos librarnos: un hombre puede sentir un fuerte deseo de alcohol y desear, sin embargo, no sentir ese deseo con esa fuerza. No obstante —en una medida muy *limitada* (que varía de persona a persona), y *durante un lapso considerable de tiempo— somos* libres de desear o de no desear. Podemos escoger, hacer todo lo que esté en nuestra mano para librarnos de ciertos deseos y para fomentar otros: y, en una medida limitada, podemos tener éxito en esta empresa. Las personas que desean con ahínco el alcohol consiguen a veces —al ingresar en la Sociedad de Alcohólicos Anónimos, o recurriendo a otros medios— resistir la tentación de la bebida hasta que acaban por no desearla ya. Por tanto, no es cierto que *nunca* seamos libes de desear, ni tampoco es cierto que seamos siempre víctimas de los deseos que tenemos.

¿Qué más pide nuestro objetor, además de esta limitación? Quizá lamente que nuestros deseos no estén más directamente bajo nuestro control. Podemos estar de acuerdo con él en que esta falta de control es lamentable: el mundo estaría mucho mejor si hubiera más gente capaz de desear el bienestar de los demás en vez del suyo propio. Pero, en todo caso, ya ha quedado refutada la afirmación de que nadie puede controlar nunca sus propios deseos. Dentro de ciertos límites muy estrictos podemos controlar

muchos de nuestros deseos, e incluso podemos cambiarlos después de un cierto tiempo. (¿Preferiría nuestro objetor que actuáramos en *contra* de nuestros deseos? : ¿qué deseáramos A y, en lugar de ello, hiciéramos B, o que deseáramos B e hiciéramos A? Tal como son las cosas, a menudo podemos desear A y, a consecuencia de ello, hacer A: ¿qué más libertad puede pedir?)

Pero sigue sin conformarse: «Yo doy por supuesto —afirmará— que podemos actuar según nuestros deseos y que, en una medida limitada, podemos modificar a veces el sentido de nuestros deseos, pero cuando los modificamos —por ejemplo, el que sentimos por el alcohol— lo hacemos de acuerdo con *otro* deseo: nuestro deseo de no querer alcohol. Somos libres de desear unas cosas y de modificar, dentro de cierta medida, nuestros deseos, pero no somos libres por lo que se refiere a lo que deseamos desear». ¿Qué busca ahora nuestro objetor? Reconoce que es libre de elegir A y no B de acuerdo con sus deseos y que a veces es incluso libre de desear A y no B (esto es, puede hacerlo si lo intenta). Ahora ya no quiere solamente esta libertad, sino también la de desear A y no B. Digamos que él desea un Cadillac pero desea (quiere) desear Chevrolets: para su portamonedas sería mucho más sencillo desear Chevrolets. Pero supongamos ahora que —llegue hasta donde llegue su libertad— le concedemos esto: ¿se quedará entonces tranquilo? No, entonces querrá libertad para desear desear desear... ¿Qué clase de juego es éste? Una vez que tenga libertad para elegir unas cosas y no otras, incluso para desear ciertas cosas en vez de aquellas que desea ahora, ¿acaso no será esta toda la libertad que él o cualquier otra persona pueda anhelar? Lo peor de su ser desea el alcohol pero lo mejor de su ser desea no desearlo; ahora bien, ¿cuántos seres-dentro-de-un-ser desea él tener? ¿Hasta cuándo querrá seguir deshojando la cebolla? ¿No estará suponiendo que hay —debajo, o detrás, de un ser— otro ser «más real», «más fundamental» que siente deseos diferentes? ¿Y no será este ser «más fundamental» algo tan mítico como lo es el corazón de la cebolla: del mismo modo que, después que llevamos un rato deshojándola nos encontramos con que no queda *nada* —puesto que la cebolla no es otra cosa que sus diversas hojas? El hecho simple es que sus acciones son modificables por su elección, ésta modificable por sus deseos, e incluso sus deseos son, hasta cierto punto, modificables por otros deseos, ¿no basta con

toda esta libertad? ¿Qué más podrá pedirse legítimamente o incluso significativamente?

Quizá podamos presentar ahora de modo ligeramente distinto lo que entendemos por libertad.

1) A veces elegimos hacer algo y otra cosa se interfiere y nos impide hacerlo: decidimos votar por el señor X pero de pronto caemos enfermos, y ello nos impide actuar de acuerdo con nuestra decisión. Este accidente interfiere en nuestra libertad de *acción,* esto es, en nuestra libertad para actuar de acuerdo con nuestras decisiones.

2) A veces deseamos algo y se nos impide escogerlo, como cuando deseamos votar por el señor X pero el régimen dictatorial de nuestro país nos impide incluso poder elegir porque están prohibidos los partidos políticos. Esta circunstancia interfiere con nuestra libertad de *elección.*

3) Pero todavía puede hablarse de una tercera limitación de nuestra libertad: imaginemos las masas de un país atrasado que solamente conocen las noticias que el gobierno quiere que lean. No se trata de que se les niegue el derecho al voto: no se les impide satisfacer su deseo, como en el caso de que el gobierno les impidiera a la fuerza manifestar sus opiniones. Votan por quien quieren, pero *lo que* quieren les ha sido determinado por la mala información y la censura y una tergiversación de las noticias tan astuta que la gente ya no sabe si se trata de una deformación de la verdad o de una falsedad. Son libres de hacer lo que quieran, pero lo que quieren ha sido decidido en su lugar sin que ellos se den cuenta. Las cadenas no están fijadas en sus acciones ni en sus decisiones de actuar, sino en los deseos que les llevan a votar las decisiones. ¿Podría calificarse de libre a un pueblo semejante? Ciertamente, no. El sistema bajo el cual viven interfiere en su libertad de *desear.*

Así pues, la clase de libertad de la cual se carece varía en función del plano en el cual se desarrolla esa interferencia. Sin embargo, en cada uno de esos planos la gente es a *veces* libre; no siempre hay algo que se interfiera entre la decisión y el acto, o entre el deseo y la decisión, o entre los deseos que uno hubiera tenido, de no haber existido interferencias, y los que realmente sienten. La libertad humana es limitada (esto, seguramente, no constituye ninguna novedad), pero no *siempre* se ve interferida

por algo. Enséñame una situación en la que se dé una interferencia y yo te enseñaré otra en la que no se dé. Así pues, sigue siendo falso afirmar que nadie es *nunca* libre: dentro de ciertos límites somos libres de actuar, libres de escoger, e incluso libres de desear.

C. *El indeterminismo*

Sin embargo, es posible que nuestro objetor no haya quedado satisfecho. «Comprendo tu análisis —nos dirá— pero todavía no has discutido lo que realmente a mí me inquieta. Considera la siguiente afirmación: si el principio causal (determinismo) es cierto, todos mis deseos serán causados. Haga lo que haga, desee lo que desee, todo ello brotará de una causa —algunas inmediatas, otras que se remontan a la infancia o todavía más lejos—. Así pues, lo que yo busco es sentirme libre de la *propia causalidad*.»

«¡Ya! —le replicaremos—. Ya sabía yo que, tarde o temprano, llegaríamos a este punto. Lo que tú deseas es el indeterminismo o —como se le llama a veces —el libertarismo. Procuremos primero ver si tu necesidad es deseable —si sigues buscándola después que hayas visto cuáles son sus implicaciones—. Me permito ponerlo en duda. Cuando los padres educan a sus hijos están intentando *causar* ciertos cambios en la conducta de sus hijos; si pensaran por un momento que las acciones de los niños *no* estaban causadas renunciarían a seguir intentando esa educación. Lo mismo puede aplicarse al caso de que intentemos reformar a un descarriado: reformarle supondrá causarle un cambio, y, en la medida en que sus acciones no se deban a una causa, serán inútiles los intentos de reformarle. (A menudo son inútiles de todas formas, pero esto solamente se debe al hecho de que nuestras acciones no causan en los demás las reacciones que buscábamos.) O bien, imaginemos a alquien en el que hemos confiado siempre; no sabemos que haya violado nunca ninguna confidencia; y, por ello, confiamos, naturalmente, en él. Supongamos que a ese amigo le diera un ataque de 'libre albedrío' en el sentido que ahora le das a estas palabras; de pronto sus acciones dejarían de estar causadas por nada en absoluto: ni por sus antecedentes, ni por

sus hábitos, ni por su carácter. Entonces —supongo—, todo resultaría igualmente probable. Ya no tendrías, por lo menos, la seguridad de que esos hábitos de honradez —que había venido desarrollando hasta ahora— fueran a causar que él siguiera siendo, honrado en la actualidad, porque, *ex hypothesi*, sus acciones no se deberían ahora a una causa. ¡Es posible que desees realmente algo parecido a esto! Lo que deseamos es que las acciones de la gente no estén causadas por algo externo, sino por algo *interior* a ellos por todo su carácter. ¿Desearías, realmente, que esas acciones no tuvieran en absoluto ninguna causa?»

«Yo admito que la causalidad opera en un 99 por 100 o más de la conducta humana», seguiría diciendo nuestro objetor.

> ... Nos damos todos cuenta de que un carácter formado tiene mucho que ver con las elecciones que hacemos; e, indudablemente, el carácter formado depende en parte de los factores de herencia y de medio ambiente... Nadie niega que determine —por lo menos, en gran medida— las cosas que deseamos y la fuerza con que las deseamos. Se puede, por tanto, decir que determina el equilibrio de deseos que sentimos en las situaciones de tentación moral. Pero todo esto solamente equivale a decir que el carácter formado prescribe la naturaleza de la situación dentro de la cual tiene lugar el acto de decisión moral. No se desprende, en absoluto, que tenga ninguna influencia al determinar el acto mismo de la decisión: la decisión sobre si realizaremos un esfuerzo o si nos dejaremos llevar por el fácil camino de seguir las inclinaciones de nuestra naturaleza de deseos...
>
> El agente... a través de su acto de decisión, puede oponerse y trascender a su propio carácter formado, en interés del deber [9].

«Así pues, ya ves que me estoy limitando a afirmar que en situaciones relativamente poco frecuentes —lo suficientemente poco frecuentes como para no quebrantar el ritmo regular de la causalidad en el mundo— *existe* eso de trascender a nuestro propio carácter y de ir más arriba y más allá (por decirlo así) de las influencias causales tal y como venían operando en nosotros hasta ese momento. Yo creo que esta trascendencia se da en las situaciones de crisis moral, cuando el deseo nos impele en un sentido y el deber en otro. En estas situaciones no puedo encontrar en mi interior nada que me diga que el acto es sencillamente la conse-

---

[9] C. A. CAMPBELL, *In Defense of Free Will*, en MILTON MUNITZ, *Ethics* (Chicago, Free Press, 1959, pág. 381).

cuencia de las influencias causales que operaban en mí hasta entonces —la línea de menor resistencia, como si dijéramos—. La trascendencia surge, por ejemplo, cuando un hombre hace de pronto algo heroico para lo cual no existía base suficiente en sus antecedentes o en su carácter; quizá ocurriera así en el caso de la conversión de San Pablo.»

«Me temo mucho que seas culpable de una confusión —le advertimos—. No confundas 'causalidad' con la 'línea de menor resistencia'. Te concedo, desde luego, que *no* adoptamos siempre la 'línea de menor resistencia' (a no ser que *definamos* esta frase en términos de lo que realmente hacemos, y entonces resultará tautológica). Pero cuando no hacemos la cosa más fácil (cuando no seguimos la línea del mínimo esfuerzo) —como ocurre a veces—, entonces, ciertamente, el hecho de que no lo hagamos estará *causado* por algo. Hay algo en nosotros que ha sido causa de que realicemos una repentina accion heroica, aunque esa acción fuera contraria a la *tendencia* general de nuestro carácter, tal y como venía expresándose en nuestras acciones, y aunque no pudiera predecírsela —a no ser, quizá, por alguien que nos conociera de arriba abajo (por ejemplo, nuestro siquiatra). Puede ser, incluso, que haya sido producto de la acción de Dios, pero entonces Dios fue la causa. Yo no digo que San Pablo siguiera la ley del mínimo esfuerzo cuando se convirtió repentinamente al cristianismo, después de una vida consagrada a perseguir a los cristianos, y, ciertamente, su acto no se pareció a sus acciones anteriores; pero estoy seguro de que fue causado por *algo*. San Pablo era de esa clase de personas que se aferran a sus convicciones sin admitir compromiso alguno, por muy difícil que esto le resulte; cuando estaba convencido de algo ajustaba a ello sus acciones, sin preocuparse por la oposición o por la persecución. Probablemente, era también ese tipo de hombre que —aunque esté bien disciplinado— es propenso, por temperamento, a cambios repentinos o a experiencias traumáticas: yo no estoy seguro de ello, pero supongo que un siquiatra bien preparado podría decírnoslo. En todo caso, independientemente de los factores causales —y habría muchos y muy arraigados— lo que ocurrió *fue* debido a una causa. De hecho, deseamos alabarle por su acción, y le admiramos por el valor y la intensidad con que actuó al servicio de su nueva creencia, ¿no es verdad? O quizá no —quizá desees condenar-

le—. Pero, en *cualquier* caso, presupones la causalidad de sus acciones. Si su acción no estaba causada, difícilmente podrías admirarle *o* condenarle por ella, porque entonces no brotó de *su* carácter y tuvo que ver con *él* tan poco como si se hubiera tratado de un relámpago que le deslumbró (quizá se tratara de esto: de un relámpago divino; pero entonces se trató de un acto de Dios y no de un acto suyo). No, si tienes que empezar a explicar los triunfos morales recurriendo a decir que no tienen causa, renuncias a la única base posible para alabar por ellos a la persona en cuestión. La libertad no es lo opuesto al determinismo, sino que es la otra cara de la moneda. El determinismo dice: 'Mis actos están causados —causados por *mí*'. La libertad dice: '*Yo* causo mis actos. Si no los causara no sería su autor y no merecería por ellos ni alabanza ni censura'.»

D. *Distinciones finales*

Esta mención del mérito nos devuelve una vez más al problema que abandonamos en la página 716 al iniciar el debate sobre determinismo y libre albedrío. Después de esos argumentos y contraargumentos, explicaciones y distinciones, ¿qué podremos decir de la responsabilidad y del mérito? ¿Existe algún modo de dirimir la controversia entre nuestros dos interlocutores? Recordemos que el objetor no hablaba en absoluto de causalidad o de libre voluntad. Recurría a términos morales: «responsabilidad» y «méritos». Afirmaba que la gente, en último extremo, nunca es responsable de sus acciones; y que —si bien estamos justificados al alabar y al censurar debido a su utilidad práctica (ocasional)— nunca estamos justificados si decimos que una persona recibe su merecido (o lo que no es su merecido) porque un conocimiento completo de los antecedentes causales de su acto nos demuestra que el acto era *ineludible* dadas las circunstancias exactas de la acción. ¿Qué podremos decir ahora de este planteamiento?

Podemos intentar demostrar que hay una pauta recurrente de confusiones a todo lo largo de los argumentos que acabamos de considerar. Lo que ha ocurrido es lo siguiente: el objetor ha empleado términos que —aunque a menudo son vagos— tienen un significado definido *dentro de un contexto determinado* y los ha

empleado *fuera de ese contexto,* suponiendo que, a pesar de todo, tenían el mismo significado que antes. En la vida diaria se dan muchas confusiones semejantes; se dice: «Este tema es interesante para ti pero no para mí», afirmación que tiene un significado perfectamente inteligible («Te interesa a ti pero no a mí»), pero se supone —sin discutirlo en modo alguno— que tiene significado decir: «Esta afirmación es cierta para ti pero no para mí» (cfr. las páginas 230-231). Los juicios morales que hacemos en la vida diaria —«El *puede* hacerlo», «El lo hizo libremente», «El es responsable»— están totalmente encastrados en el contexto de la *conducta* humana y todos ellos constituyen auténticas distinciones dentro de ese contexto. Veamos ahora lo que les ocurre a los términos cruciales de esos juicios cuando se les saca de ese contexto y se les sigue empleando:

1. Ya hemos visto lo que ocurre con «puedo» y «podría». «Yo *puedo* levantar un peso de 200 libras» —esto es, podré hacerlo si así lo decido y si lo intento—. La afirmación puede no ser *cierta* —es posible que lo intente y que fracase— pero, por lo menos, no existe ninguna duda de lo que se *quiere decir*. Lo mismo ocurre con la frase «Yo *puedo* dejar de desear el alcohol» —esto es, dejaré de desearlo si así lo decido y si lo intento—. Pero si aparece alguien (un determinista *amateur* que no ha entendido las dierencias presentadas a lo largo de las páginas 719-730) que nos dice: «Una persona no puede hacer nunca más que lo que hace», con el significado habitual de estas palabras, su afirmación será totalmente falsa: yo estoy parado pero *puedo* andar y, si crees que no puedo, voy a demostrártelo. «Pero tú *no podías* haber andado en aquel momento —protestará el determinista *amateur*— siendo precisamente lo que eras en aquel momento (el producto de todas las fuerzas que operaban sobre ti justamente hasta aquel momento); únicamente *podrías* haber hecho lo que estabas haciendo, a saber, estarte quieto.» Ahora bien, ¿qué significa aquí «no podrías»? Significa: «No hubieras andado aunque así lo hubieras decidido (y, a veces, intentado)». Pero si yo hubiera decidido andar, *habría* andado —¿desearía el objetor negar esto?—. «Tú no podrías haber hecho eso», invita a responder: «¿No? ¿Ni siquiera si yo hubiera decidido hacerlo?». Si así lo hubiera decidido lo habría hecho. Es cierto, por supuesto, que el hecho de decidirlo cambia las condiciones causales de

las que depende la acción; sin esa decisión no se hubiera realizado el acto, y con ella se ha realizado. «¡Pero si eso es precisamente lo que yo quiero decir! —exclama el objetor—. Tú no *podías* haberlo hecho si hubiera sido diferente una sola de las condiciones causales.» Ahora bien, el objetor se ha equivocado de medio a medio, y su afirmación se convierte en absurda, porque aquí «No podrías» implica una referencia a una elección o decisión. De haber existido una elección diferente el resultado *habría* sido diferente, y el objetor ya no puede seguir insistiendo en que *todas* las condiciones eran iguales. Su afirmación se ha vuelto autocontradictoria: resulta autocontradictorio decir «Yo no podría haberlo hecho si todas las condiciones causales hubieran sido iguales», porque esto quiere decir: «Yo *no lo hubiera* hecho *si* todas las condiciones causales hubieran sido idénticas *si* una de esas condiciones hubiera sido diferente (a saber, mi decisión). Los dos «si» se contradicen el uno al otro.

Vemos, pues, al callejón a que llega este objetor cuando saca el «No podría» del contexto en el cual tiene solamente significado esa expresión. (Si el objetor dice ahora: «Podrías haberlo hecho si lo hubieras escogido así, pero no podrías haberlo *escogido*», tenemos que volver a empezar con todo el proceso. (Véanse las páginas 723-725.)

2. La afirmación «Lo que ocurrió era *ineludible*» tiene un significado perfectamente inteligible en la conversación diaria: era *inevitable* —esto es, no podríamos haberlo evitado por mucho que lo intentáramos. Si alguien dice: «*Todo* lo que ocurre es inevitable», esta afirmación —tomada en ese sentido— es claramente falsa: hay muchas cosas que podemos evitar si lo intentamos: podremos evitar que nos atropelle un coche si miramos a los lados antes de cruzar la calle. «Pero no es eso lo que quiero decir —insistiría el objetor—. Yo quiero decir que todos los actos humanos son ineludibles *dadas* las circunstancias exactas que llevan a ellos.» Ahora bien, ¿querrá incluir el objetor entre esas circunstancias el hecho de que intentemos (o no intentemos) evitar la cosa en cuestión? En caso afirmativo, su afirmación sería una vez más autocontradictoria: si dice que era inevitable un suceso que no intentamos evitar, está diciendo que es inevitable dadas las circunstancias exactas (incluso la de que *no* lo intentamos), *aunque lo intentemos*. «Ineludible» (inevitable) hace referencia

al hecho de intentar, y esta referencia no puede suprimirse sin negar el significado de toda la frase.

3. La afirmación «El lo hizo *libremente*» implica que el hecho de que lo hiciera (o decidiera hacerlo, o lo deseara) sucedió, en parte, a causa de su elección. Si él eligió hacerlo, su *acto* fue libre; ahora bien, ¿fue su *elección* libre? Sí, en el caso de que surgiera de sus deseos y no se viera coartada por amenazas y propaganda. Pero, ¿fue libre su *deseo?* (Recordemos a los súbditos condicionados por la dictadura que desean verdaderamente lo que sus amos quieren que ellos deseen.) Sí, en el caso de que él deseara lo que habría deseado si hubiera dispuesto de completa información sobre el asunto en cuestión. Pero, ¿fue libre su deseo de desear? ¿Y su deseo de desear desear? Ahora bien, el término «libre» ha perdido una vez más su significado al habérsele separado de su contexto. Podríamos decir: «Enséñame lo que quieres decir con tu alegato y yo te enseñaré un caso de acción libre. Si ni siquiera me puedes explicar a qué se parecería un acto o deseo que fuera libre, yo niego entonces que tu petición tenga ningún significado porque ni siquiera sabes lo que pides.» Alguien podría decir: «No somos libres, porque somos seres humanos encadenados por las necesidades, los anhelos y los deseos humanos; solamente son libres los dioses»; tendríamos entonces que indagar lo que presupone el empleo de la palabra «libre» cuando se la aplica a los dioses. Esa afirmación quizá tuviera un significado, pero sería, en todo caso, un significado *diferente* del que tiene por lo que se refiere a los seres humanos. Normalmente, cuando hablamos de libertad nos referimos a la clase de libertad de que son capaces los *seres humanos* como, por ejemplo, la de actuar de acuerdo con sus elecciones, la de elegir de acuerdo con sus deseos y la de desear de acuerdo con algún canon o *standard* tal como «una información más adecuada» o unas condiciones naturales «mejores».

4. Consideremos la afirmación siguiente: «Doy por sentado que un acto es libre si no está *coaccionado,* pero no ha habido nunca un acto que no esté coaccionado. Todos los actos vienen coaccionados por las características hereditarias de la persona, el medio ambiente, el carácter, el temperamento, etc.». Pero —en cualquiera de los sentidos normales de la palabra «coaccionado»— estas afirmaciones no son sencillamente ciertas. El asesino de la

muchacha se vio obligado a actuar como lo hizo debido a ciertas circunstancias sobre las cuales no tenía ningún control, pero son precisamente esas circunstancias las que hicieron de él un sicópata. Ni siquiera un siquiatra —que sabe más que nadie sobre pautas de conducta coaccionadas— estaría dispuesto a afirmar que *todas* las acciones humanas (incluso la suya propia cuando emite ese juicio) sean coaccionadas. Si yo me dirijo hacia la ventana mientras doy una conferencia y nadie me ha obligado a hacerlo, nadie me ha amenazado, ni siquiera me ha persuadido en contra de mi voluntad, y no había tampoco ninguna coacción interna que actuara en mi interior (y un siquiatra podía dar testimonio de ésta) mi acto *fue* no coaccionado. ¿Por qué suponer que tiene que estar siempre coaccionado? Si la presencia de ciertas circunstancias, A, B, C, hacen que un acto sea coaccionado, la ausencia de esas circunstancias le harán no coaccionado. Se puede demostrar que hay miles de actos coaccionados y miles de actos que no lo son. Están, por supuesto, causados —causados, algunos de ellos, por mi decisión— pero no están coaccionados por nadie ni por nada. No volvamos a confundir la causalidad con la coacción; ésta no es más que un *tipo* muy especial de influencia causal. Todos los actos coaccionados están causados, pero no todos los causados están coaccionados.

En este punto podrá volver a recoger el argumento la persona que objeta al libre albedrío. «Pero nosotros *estamos* coaccionados en el sentido de que —teniendo en cuenta lo que son las circunstancias— no *pudimos por menos de* actuar como lo hicimos. No pudimos evitar actuar de ese modo, ni decidir como decidimos, ni desear lo que deseamos.» Pero «no pudimos por menos de» —contestaremos nosotros— requiere un estudio detallado. Normalmente, esto no quiere decir que no pudimos evitarlo (sea lo que sea), aunque lo intentamos. Ahora bien, hay muchas cosas que *pudimos* haber evitado: pudimos evitar atropellar al peatón si hubiéramos sido más cuidadosos con el volante, pudimos haber evitado esa decisión desafortunada si hubiéramos reflexionado más tiempo sobre ella. Pudimos, incluso, haber evitado desear el alcohol si lo hubiéramos intentado durante un cierto tiempo. No tenemos por qué negar que el mismo hecho de intentar o no intentar tiene unas causas, pero digamos una vez más que «causado» no es lo mismo que «coaccionado».

«Causado por ti, de acuerdo; pero *tú* también has sido causado —seguiría diciendo el objetor—, tú eres lo que eres debido a ciertos factores que sobrepasan tu control.» «Perdona que te diga —contestaremos— que yo soy lo que soy debido, *en parte*, a cómo (lo que) me he hecho yo a mí mismo— a través de un esfuerzo y de una autodisciplina.» «Sí —concede el objetor—, pero tu capacidad de ejercitar un esfuerzo y una autodisciplina no fue creada por ti, sino que es parte de tus dotes naturales.» «Sí, pero yo he empleado esa capacidad y otras personas no.» «Pero el hecho de que hayas empleado esa capacidad y otros no —continúa el objetor— (y, por cierto, tu capacidad de emplear las dotes con las que has nacido) es también el resultado de unas circunstancias causales que no tienen nada que ver con tu voluntad consciente. En todo caso, tú no creaste tu voluntad (y sus capacidades), sino que es producto de unas fuerzas exteriores a ti. Tú no has engendrado tu propio carácter.» «Lo he engendrado en parte: mi carácter fue *formado* por mí. Yo tengo ciertamente algo que ver con los rasgos de carácter que tengo ahora.» «Sí, lo sé; pero tú no causaste tus rasgos *originales*, tus predisposiciones y capacidades, a consecuencia de las cuales se formó tu carácter actual.» «Todo esto es bastante cierto —concluiremos—. Yo no causé mi carácter, por lo menos no el carácter original. Ahora bien, intentemos imaginar *lo que querría decir la afirmación opuesta a ésta.* ¿Cuál podrá ser la causa de mi propio carácter? Para causar mi conformación original tengo que haber existido primero, y para existir tengo que *haber* tenido ya alguna 'conformación original'. Yo no puedo causarme a mí mismo a no ser que yo esté ya allí para causarme. Y si yo he existido ya, lo que yo estaba creando o escogiendo no sería mi conformación original, y, por tanto, ¿en dónde conseguí yo los rasgos o conformación que me llevaron a escoger la conformación que escogí? Antes de escoger un carácter tenemos que *tener* ya un carácter. Como ves, ser la causa de nuestra propia conformación original es un concepto autocontradictorio. Hemos vuelto a sacar las palabras de su contexto y las hemos vaciado aquí de significado. Resumiéndonos: 'Yo soy la causa de mis *acciones*' tiene sentido, pero 'Yo soy la causa de mi propia conformación original' no lo tiene.»

5. Examinemos ahora la afirmación «Como yo no soy causa de mi carácter o conformación originales no seré nunca *respon-*

sable de ninguno de mis actos». Ahora bien, esto es un *non sequitur*. Si yo tuviera que ser la causa de mi carácter original a fin de ser responsable de mis actos, ¿a qué equivaldría ser responsable? ¿Qué situaciones reales o posibles describiría? ¿Y a qué se referiría entonces el término «responsabilidad»?

«Yo soy responsable de este acto porque lo hice voluntariamente y con pleno conocimiento de sus consecuencias...» tiene sentido; y también lo tiene «Yo no soy responsable de este acto porque lo hice por coacción (tortura, amenaza, impulsos irresistibles).» Pero ¿qué ocurre con la frase «Yo no soy responsable de este acto, señor juez, porque no soy el autor de mi conformación original»? (De nuevo: ¿A qué *equivaldría* ser autor de la propia conformación original?) La palabra «responsable» tiene un significado perfectamente inteligible en el contexto de la conducta humana. Pero si hacemos que ser responsable implique ser autor de la propia conformación original, esto supondrá (como ya hemos visto) una contradicción. Una vez más, hemos llegado a un callejón sin salida cuando intentamos emplear una palabra cuyo significado supone un contexto determinado y la sacamos a continuación de ese contexto.

He aquí otro caso del empleo de palabras fuera de su contexto: «Yo admito que en el sentido *corriente* de la palabra la gente es responsable. Por ejemplo, el maestro hace responsables a sus estudiantes de llegar al examen a la hora fijada, pero en el sentido *último* nadie es responsable». Existen, ciertamente, sentidos ordinarios y extraordinarios de las palabras, pero ¿cuál es «el sentido último» de «responsabilidad»? ¿El de ser autor del propio carácter? Ahora bien, este sentido implica una contradicción como acabamos de ver. Hacemos responsables a las personas de los actos que están dentro de su control, en el sentido que ya hemos descrito. No pueden alcanzar la perfección, y algunos de ellos ni siquiera pueden llegar a un mínimo de bondad, y no les hacemos responsables del fracaso si realmente son incapaces; pero les hacemos responsables de que *intenten* los mayores esfuerzos que puedan para ello. Un hombre solamente puede intentar hacer lo máximo que está a su alcance; pero se le puede responsabilizar por haber hecho menos.

6. El concepto más difícil de todos sigue siendo el del mério. Un resumen del diálogo de las páginas 715-717 nos ofrecerá

los dos puntos de vista principales, después de lo cual el lector podrá llegar a sus propias conclusiones.

NEGRO: Sigo pensando que la gente no recibe lo que se merece.

BLANCO: Reconozco que a veces no se les da su merecido. Se ejecuta a veces a víctimas de coacción interna por actos que no podían por menos de realizar. No pecaron tanto como se pecó contra ellos.

NEGRO: Ya lo sé, pero yo digo que *nadie* recibe lo que se merece.

BLANCO: No estoy de acuerdo con eso. ¿Acaso la persona que trabaja más que nadie para ganar el primer premio, y que tiene, por otra parte, una capacidad mayor, no se merece el premio que le dan?

NEGRO: No, tenía más capacidad que los otros concursantes y éstos no podían evitar tener menos capacidad.

BLANCO: Pero también trabajó más. ¿No se lo merecerá, debido a eso, por lo menos?

NEGRO: A primera vista parece que sí; pero tenía —además del talento— la *capacidad* de trabajar mucho; y los demás no. Por otra parte, sus circunstancias hicieron posible que *usara* esa capacidad; estas circunstancias no fueron tan propicias para los demás. Así pues, no se merece realmente el premio; simplemente ha tenido suerte.

BLANCO: La buena suerte hace relación a cosas que están *fuera* de nuestro control, como, por ejemplo, la capacidad congénita y las circunstancias ambientales favorables. (¿Quién sabe si el ganador del premio tuvo esas circunstancias ambientales favorables? Es posible que tuviera circunstancias muy desfavorables y que las superara. Yo creo que merece todavía más crédito por esa proeza.) Pero, cuando lo que nos interesa no son esas cosas externas, sino nuestro propio *trabajo*, *no* nos concierne una cuestión de buena suerte, sino de trabajo. Si no fuera así, me pregunto qué entenderíamos por «buena suerte».

NEGRO: De acuerdo. Pero sigo diciendo que no se lo merece. Lo que digo no es que se lo *mereciera otro*, sino que nadie recibe siempre su merecido.

BLANCO: Esto me resulta muy confuso a mí. ¿Estás haciendo una afirmación sobre la justicia del mundo: a saber, que una

persona se merece A pero recibe B, mientras que otra persona se merece B y recibe A? ¿O quieres decir que la recompensa o el castigo real están siempre mal atribuídos en relación con los méritos?

NEGRO: No, no quiero decir eso; porque si lo dijera estaría afirmando que la gente *tiene* méritos después de todo, sólo que estos méritos están mal atribuídos. No, lo que digo es mucho más radical que todo esto. Yo no digo que la gente tenga méritos y no reciba su pago; digo más bien que no hay méritos en absoluto. Eso es todo. El concepto en su conjunto —o el supuesto concepto de mérito— es un engaño y una trampa. Estoy de acuerdo en que se dan en la vida procesos de censura, de alabanza, de castigo y de recompensa, y que, en general, están justificados por su utilidad; pero no creo que exista esa cosa llamada mérito en tanto que categoría separada de esos procesos.

BLANCO: Me parece que, al decir que no existe el mérito, estás sacando la palabra de su contexto normal: la valoración de los motivos y de la conducta humana. No cabe duda de que hemos convivido con esa palabra durante mucho tiempo; cuando la empleamos queremos dar a entender algo (¿o es que te atreverías a decir que todas las frases que la contienen carecen de significado?). Y la palabra *tiene* un uso. Hay mucha diferencia entre decir «Se lo mereció» y decir «No se lo mereció». Esta última frase la aplicamos a aquellos casos en los cuales a una persona —cuyo acto, por ejemplo, fue coaccionado —se la sentenció a pesar de todo, y la primera a los casos en los que una persona fue condenada por un grave delito cuando no podían aplicarse circunstancias eximentes. Si es cierto —como tú dices— que no existe esa cosa llamada mérito estás borrando una palabra del vocabulario, y suprimiendo con ello una distinción que todos nosotros hacemos constantemente.

NEGRO: Por supuesto que la hacemos y la empleamos: vengativamente o de cualuier otra forma. Pero nuestro uso de ella refleja la superficialidad de nuestra visión de las cosas. Si todos conociéramos los factores causales que engendran el acto, ninguno de nosotros diría «El se lo merece» —salvo, quizá, aquellos que disfrutan con su propio sentido de justicia o que están siempre sedientos de sangre—. Hacemos la distinción, de acuerdo;

pero esa distinción desaparece en cuanto llegamos a conocer todos los datos.

BLANCO: Pero la palabra *establece* precisamente la distinción, y la palabra *tiene* un uso; ¿por qué no emplearla entonces de ese modo, en lugar de apartarla para siempre de la circulación al no aplicarla a nada?

NEGRO: Por la misma razón que es mejor conocer los hechos que ser ignorante. Ahora bien, la mayoría es ignorante, y por eso sigue haciendo distinciones que están arraigadas en esa ignorancia. Esa distinción se hace solamente porque no nos sumergimos a fondo en todos los datos de la cuestión. Permíteme que te cite una situación similar. Cuando leemos o bien oímos algo sobre un suceso poco común murmuramos: «¡Es asombroso!». Es asombroso que él haya ganado la carrera teniendo en cuenta todos los obstáculos con los que se enfrentaba. Es asombroso que haya triunfado en el mundo teniendo en cuenta que le expulsaron de la universidad. Podríamos continuar indefinidamente citando frases de este tipo. Recuerdo que cuando niño yo solía especular con esta expresión. Yo solía pensar: «¿Qué quiere decir esto de 'es asombroso'?». Simplemente, que es poco común. Ahora bien, se puede explicar perfectamente bien a muchos de estos acontecimientos poco comunes, y en cuanto se les explica dejamos de llamarlos «asombrosos». ¿Que es sorprendente»? Pero eso solamente quiere decir que la persona se quedó sorprendida —no se hubiera quedado sorprendida de haber conocido todos los datos—. «Es asombroso», dice la gente simplemente porque es ignorante. No es asombroso que ganara la carrera, teniendo en cuenta su determinación, su fuerza física y su resistencia en aquel momento, y su novia que le estaba contemplando; dadas todas estas circunstancias —y otras muchas que se refieren a sus competidores— su victoria no fue, en modo alguno, «asombrosa». «Es asombroso que triunfara en la vida teniendo en cuenta que le expulsaron de la universidad.» ¿Incluso si resulta que fue constantemente inteligente, pero no tuvo buenos maestros que le estimularan? ¿Incluso si le dieron la oportunidad de colocarse en un empleo que se ajustaba perfectamente a sus capacidades, y, además, tuvo un tío bondadoso que le ayudó en los primeros momentos? ¿Incluso si murió su tío y él se hizo cargo del negocio, y poco después su único contrincante liquidó el suyo, dejándole a él como único pro-

pietario de este tipo de negocio en toda la ciudad? A la vista de todas estas circunstancias lo que le ocurrió no «fue asombroso», sino solamente lo que cabía esperar. Sí, la palabra tiene un «uso», de acuerdo; marca una distinción que todos hacemos en la vida diaria: el gato que salta la valla no es asombroso, pero sí lo es que la salte una vaca. Para empezar, la distinción es producto de nuestra ignorancia y en cuanto se elimina a ésta desaparece aquélla. Es obvio que puedo decir lo mismo por lo que se refiere a tus observaciones sobre el mérito. Si fuéramos capaces de escudriñar los resortes secretos de todas las acciones humanas desaparecería totalmente ese concepto.

BLANCO: ¿No estarás confundiendo el mérito con la predecibilidad de acontecimientos? Si conociéramos *todas* las circunstancias causales no llamaríamos asombroso a nada. Y tú dices que no deberíamos hablar de méritos porque seríamos capaces de predecir que un hombre iba a hacer un gran esfuerzo y a ganar el premio y que otro iba a perder ese premio, y que un hombre (dados sus antecedentes y sus circunstancias) cometería un delito y otra persona, en cambio, no. Por supuesto, estoy de acuerdo con esta conclusión: en el caso de que conociéramos todos los factores podríamos predecir todos los resultados. Ahora bien, estás formulando una vacía tautología (aunque la mayoría de las personas que la profieren no se dan cuenta de ello en absoluto), porque en cuanto resultara equivocada una predicción diríamos automáticamente que no *conocíamos* todas las circunstancias. «Todas las circunstancias» significa «Aquellas circunstancias que nos permiten predecir sin error». Así pues, yo puedo admitir perfectamente tu tautología —esto es, que si conociéramos todas las circunstancias podríamos predecirlo todo, incluso qué personas iban a hacer determinadas cosas—. Pero ¿qué tendrá que ver nuestra facultad de predecir con tu otra afirmación de que no existe realmente el mérito?

NEGRO: Sencillamente esto: si yo sé que Smith es una persona con esta predisposición peculiar, con estos recovecos temperamentales, con esta tendencia a reaccionar ante un determinado estímulo, con este hábito arraigado, podré predecir que en estas circunstancias hará A. Y si yo sé que Jones tiene estos otros recovecos temperamentales, esos otros hábitos... yo podré predecir que en otras circunstancias hará B. A la vista de la pre-

decibilidad de cada acto —dadas las condiciones de que depende—, ¿cómo puedo yo hablar de diferencias en el mérito?

BLANCO: Muy fácilmente. Porque, entre las condiciones que se requieren para hacer la predicción, hay que incluir las que no tienen nada que ver con el papel del hombre como sujeto *pasivo*, sino con su papel como sujeto *activo*: por ejemplo, la suma de esfuerzos y de trabajos que despliega para superar las dificultades, la clase de ideas morales que hace suyas, el hecho de que se haya convertido en la clase de persona que busca los senderos trillados o los caminos heroicos. Tendrás que reconocer que también tengo que disponer de esta información a fin de poder hacer la predicción. Y lo que él se merece se lo merece por sus esfuerzos e ideales.

NEGRO: ¿No ves que él solamente hace un esfuerzo si tiene interior con qué obrar el bien, y las condiciones son adecuadas, y, las condiciones son las adecuadas, él lo *hará?*

BLANCO: No, necesariamente. Muchas personas tienen en su interior con qué obrar el bien, y las condiciones son adecuadas, y, sin embargo, no lo hacen porque son perezosos o egocéntricos.

NEGRO: Será entonces debido a que intervienen otras circunstancias. Quizá un ego muy débil o una timidez natural.

BLANCO: Reconozco que hay que tomar en cuenta todas esas cosas al hacer la predicción, pero no necesariamente en el momento de valorar los méritos. Para hacer esta valoración lo único que necesitamos es lo que él *hace* como sujeto activo; lo realice con materiales favorables o desfavorables.

NEGRO: Pero lo que hace como sujeto activo (al superar las dificultades, por ejemplo) depende a su vez de otras condiciones, en cuya creación *no* fue él sujeto activo. Lo que realiza como agente depende de condiciones que no han sido obra suya —tener una determinada estructura cerebral, unas aptitudes heredadas determinadas, haber tenido que enfrentarse en su niñez con insuperables obstáculos para el desarrollo de su ego, haber tenido la capacidad de superar obstáculos. Así pues, ya ves cómo, en esta concepción *total* de los seres humanos, desaparecen los méritos —o, si lo prefieres, todos los méritos son iguales—. Esta es la perspectiva de la *igualdad moral última*. Si Jones se eleva por encima de condiciones desfavorables y realiza acciones heroi-

cas mientras que Smith no es capaz de ello, la victoria de Jones —*en último análisis*— no puede atribuírsele a él.

Está muy bien eso de juzgar que Jones ha realizado un acto moralmente valioso en circunstancias difíciles, pero ese juicio es superficial e inestable. Porque —si el determinismo es verdadero— todas esas tan cacareadas circunstancias difíciles no resisten a un examen serio, y se descubre que Jones no ha hecho más que lo que le hicieron hacer los factores causales de su situación, tanto los conocidos como los desconocidos, y lo mismo hizo Smith y lo mismo hacemos todos [10].

El hecho de saber esto no nos impedirá alabar y recompensar a las personas, incitarlas a realizar buenas acciones, ni tampoco nos impedirá censurarlas o castigarlas, e impedir que hagan daño a la sociedad. Pero, no obstante, tendrá —creo yo— un importante efecto moral sobre nosotros. Como todas las decisiones morales últimas quedan borradas, nos volveremos más tolerantes con las acciones de otras personas cuyas motivaciones no conocemos o entendemos. «Todos los sentimientos de admiración, desprecio, culpa y orgullo serán sentidos más moderadamente por los que saben que ningún hombre es nunca causa *primera* de las acciones buenas o malas, ni, *finalmente*, responsable de haber ganado o perdido cuando se enfrentó con dificultades» [11]. Si Jones llega a realizar una acción heroica en circunstancias difíciles seguiremos admirándole, pero nuestra admiración estará atemperada por el hecho de que él tenía la capacidad (que no se produjo él a sí mismo) de superar esas dificultades y porque surgió una situación favorable para el uso o desarrollo de esa capacidad. Del mismo modo, si Smith fracasa cuando esperábamos que triunfara, nuestros reproches estarán mitigados al tener en cuenta que *no tenía* la capacidad (y él no ha sido causa de esa falta de capacidad) necesaria para ese trabajo particular en ese momento particular y en ese contexto particular. Somos, en último extremo, la clase de persona que somos debido a las innumerables circunstancias que nos han moldeado; y, aunque sigamos alabando las acciones que nos parecen merecer aliento, tendremos también pre-

---

[10] ELIZABETH L. BEARDSLEY, *Determinism and Moral Perspectives*, en *Philosophy and Phenomenological Pesearch*, vol. 21, septiembre de 1960, pág. 11.

[11] *Ibid.*, pág. 14.

sente que, cuando consideramos las cuestiones del mérito *último*, «todos los hombres son iguales».

Por supuesto, la mayoría de las veces no analizamos la conducta humana desde el punto de vista de la igualdad moral última. Estamos demasiado implicados en los negocios humanos y no como espectadores, sino como participantes y, en tanto que participantes, nos parece necesario estimular, censurar, exhortar, juzgar y condenar. Pero cuando nos sumergimos profundamente (como lo hacen los siquiatras) en las causas últimas (lo que Hume llamaba los «resortes secretos») de la conducta humana, nos damos perfecta cuenta de que la gente es como es, y hace lo que hace, debido a circunstancias externas al control de su voluntad, y que —si bien la propia voluntad es una circunstancia causal— está a su vez modelada por circunstancias externas que han hecho de ella lo que es ahora. Cuando meditemos las debilidades y limitaciones de los demás a la luz de esta perspectiva ya no diremos: «Le están dando su merecido». En vez de ello, diremos: «Eso mismo, si no fuera por la gracia de Dios (y por un medio ambiente inicial favorable), haría yo».

EJERCICIOS

1. Dé un valor a los siguientes comentarios:

a) De MARK TWAIN, *What is man?* (Nueva York, Harpers, 1917, páginas 5-7): «Lo que es un hombre se debe a su *hechura* y a las *influencias* producidas por su *habitat*, por su herencia y sus asociaciones. Solamente le mueven, dirigen, *gobiernan*, las influencias *exteriores*. El no *engendra* nada, ni siquiera un *pensamiento*... La mente de un hombre está constituida de un modo tal que *no puede engendrar nada en absoluto*. Solamente puede emplear un material obtenido fuera de ella. Es simplemente una máquina y actúa automáticamente y no por el poder de la voluntad. *No tiene ningún dominio sobre sí misma, su propietario no puede gobernarla*».

b) De CLARENCE DARROW, *Crime and Criminals* (A los presos de la cárcel de Cook County, 1902): «Es posible que vosotros mismos no veáis exactamente por qué hicisteis eso, pero si consideráis la cuestión de un modo lo bastante profundo y lo bastante cuidadoso veréis que hubo circunstancias que os impulsaron a hacer exactamente eso que hicisteis. No pudisteis evitarlo del mismo modo que nosotros, los de fuera, no podemos evitar adoptar las posturas que adoptamos» (C. DARROW, *Attorney for the Damned)*.

c) De PATRICK NOWELL-SMITH, *Ethics*, pág. 298: «Leopoldo Mozart fue un músico competente. Su hijo Wolfgang recibió una buena educación musical y practicó su arte asiduamente. Todos estos datos ayudan a explicar por qué pudo componer e interpretar tan bien. Existen sobradas pruebas de que la capacidad musical es hereditaria, y hay todavía más pruebas de los efectos que produce la enseñanza y la práctica. Ahora bien, una vez conocidos esos datos, no nos sentimos inclinados en lo más mínimo a decir que —por el hecho de que las facultades de Mozart fueran 'debidas' a la herencia, a la enseñanza y a la práctica— sus composiciones musicales no sean 'realmente' suyas, ni a disminuir un ápice nuestra admiración por él. Del mismo modo, independientemente de cómo haya llegado un hombre a tener sus principios morales, siguen siendo *sus* principios morales y se le alaba o censura por ellos. El alegato consistente en decir que, siendo lo que es, no puede por menos de hacer lo que hace, no salvará al hombre malvado, como no salvaría a un actor o a un pianista malos que tuvieran la audacia de exponer en público su incompetencia. Ni tampoco se salvará explicando de qué modo ha llegado a ser lo que es ahora».

2. Resuelva la discusión siguiente:

«Sigo pensando que la conducta de un hombre está completamente determinada. Un acto determinado está causado por una serie de circunstancias A, y A viene precedida por un conjunto de circunstancias B, y B por C y así indefinidamente, incluyéndose en ellas su poder de resistencia y sus demás rasgos de carácter. Por supuesto, yo sé que tenemos (por razones prácticas) que censurar, castigar o 'hacer responsable'. Pero cuando hablamos con ese vocabulario solamente estamos hablando pragmáticamente».

«No, no es pragmático; la responsabilidad se refiere a un *hecho* de la vida moral. Y yo afirmo que los hechos de un hombre son —aunque se deben a una causa— *exclusivamente suyos* y *él* es responsable de ellos.»

3. Dos personas tienen en igual medida el hábito de drogarse. A las dos les resulta igualmente difícil acabar con ese hábito. Pero una de ellas lo consigue y la otra no. ¿Afirmaría usted que: 1) se dan ahí dos efectos diferentes de la misma causa, o 2) se trata de dos efectos diferentes a los que corresponden dos causas diferentes? (En este último caso, ¿qué diferencia podría usted señalar por lo que se refiere a la causalidad?

4. ¿En qué medida cree usted que se ve afectada la libertad de una persona en los siguientes ejemplos? (¿La libertad de actuar? ¿De escoger? ¿De desear?)

a) Usted se toma voluntariamente una píldora que le va a tener contento y libre de conflictos durante el resto de su vida.

b) Usted se somete voluntariamente a una operación en el cerebro que hará imposible en usted, en adelante, toda resistencia al régimen político en el cual vive.

c) Amenazado con un castigo o con la muerte usted se somete a esa operación.

d) Me tomo voluntariamente un «suero de la verdad» que me incapacita para mentir.

e) Realizo un acto a consecuencia de una sugestión poshipnótica.

f) Un enemigo me tortura hasta hacerme revelar secretos de Estado.

g) Me encierro voluntariamente en un piso alto y tiro la llave por la ventana.

h) Debido a la costumbre y a la inercia, un esclavo rechaza su emancipación cuando se la ofrecen.

i) En respuesta a un desafío me someto a una hipnotización sin saber que sus efectos durarán toda la vida. (Supóngase que este resultado es posible.)

j) Un hombre acepta bebidas alcohólicas sin saber los probables efectos que pueden tener sobre él.

k) Un hombre acepta bebidas alcohólicas sabiendo sus efectos, pero —debido al hábito y al deseo de superar un complejo— no se siente capaz de resistir.

l) «Te daré un millón de dólares si puedes estar un minuto sin pensar en un bocadillo de carne picada». Lo intento, pero —al intentarlo— pienso en el bocadillo.

m) Un hombre que se siente impulsado a lavarse puede abstenerse de lavarse las manos, pero empieza a sudar y se vuelve irritable y nervioso, y acaba «destrozado emocionalmente» hasta que se vuelve a lavar las manos.

n) Un perro hambriento huele la carne que está sobre la mesa, va a comerla, pero ante una orden de su amo se abstiene de hacerlo.

o) Un hombre no puede decidirse a ir al cine el domingo, no porque le siga pareciendo que está mal hecho, sino debido a un poderoso complejo de culpabilidad contraído en la infancia.

p) Un hombre come con regularidad un alimento nocivo para la salud creyendo que es nutritivo. Podría comprobar sus opiniones con un médico, pero se niega a hacerlo.

5. ¿Cuál de las afirmaciones siguientes considera usted ciertas? ¿Por qué? «Si el determinismo es verdadero,

a) yo no podía haber hecho más que lo que hice».

b) yo podía haber hecho algo distinto a lo que hice, si hubieran sido distintas algunas de las circunstancias causales».

c) yo podría haber hecho algo distinto de lo que hice, aunque todas las circunstancias causales que llevaron a mi acto hubieran sido iguales».

d) yo no hubiera hecho algo distinto de lo que hice, aunque todos los factores causales que llevaron a mi acto hubieran sido iguales».

e) todo lo que hago viene coaccionado por acontecimientos anteriores de mi vida».

f) si yo fuera omnisciente podría predecir todos los actos que voy a realizar en el resto de mi vida.»

6. Lea los cinco casos descritos en el libro de ROBERT LINDNER, *The Fifty-minute Hour* y procure valorar el grado (y clase) de libertad —en el caso de que existа— que tenía el agente en cada una de las principales acciones que realizó. (Existen otros muchos libros de casos clínicos siquiátricos que pueden también servir para este propósito.)

7. Dé un valor a la siguiente cita: «A veces se supone que, si puede demostrarse que la deliberación determina la elección y que la deliberación está determinada a su vez por el carácter y las condiciones, no existe la libertad.

»Esto es igual que decir que, como una flor viene de la raíz y del tallo, no puede producir fruto. La cuestión no estriba en cuáles sean los antecedentes de la deliberación y de la elección, sino en cuáles son sus consecuencias. ¿Qué es lo que es distinto en lo que hacen? La respuesta es que nos proporcionan todo el control de futuras posibilidades que está abierto ante nosotro. Y este control es el meollo de nuestra libertad. Sin él, nos empujan desde atrás, con él caminamos a la luz del día» (JOHN DEWEY, *Human Nature and Conduct*, Nueva York, Modern Library, 1930, pág. 311.

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 24

AUSTIN, JOHN, *Ifs and Cans* (Lecture), *Proceedings of the British Academy*, vol. 42 (1956), págs. 109-132.

AYER, ALFRED JULES, *Freedom and Necesity*, en AYER, A. J., *Philosophical Essays*, Nueva York, St.-Martin's, 1954, págs. 271-284.

BEARDSLEY, ELISABETH L., *Determinism and Moral Perspectives*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 21 (1960), páginas 1-20.

BROAD, C. D., *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, en BROAD, C. D., *Ethics and the History of Philosophy*, Nueva York, Humanities Press, 1952, págs. 195-217.

CAMPBELL, CHARLES ARTUR, *Is Free-will a Pseudo-problem?*, en *Mind*, volumen 60 (1951), págs. 441-465.

CAMPBELL, CHARLES ARTHUR, *In Defense of Free-will* (1938), en MUNITZ, MILTON, K., *A modern Introduction to Ethics*, Chicago, Free Press, 1959, págs. 375-386.

CAMPBELL, CHARLES ARTHUR, *Prolegomena to a Theory of the Moral Criterion*, en SELLARS WILFRID, Y JOHN HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952, páginas 631-644.

EKSTEIN, RUDOLF, *Psychological Laws and Human Freedom*, en *Journal of Social Psychology*, vol. 25 (1947), págs. 181-191.

EWING, ALFRED C., *Can We Act Against Our Strongest Desire?*, en *Monist*, vol. 44 (1934), págs. 126-143.

FARRER, AUSTIN, *The Freedom of the Will*, Nueva York, Scribner, 1958.

GALLIE, W. B., *Free-will and Determinism Yet Again* (Lecture), Printer to the Queen's University Belfast, Northern Ireland, 1957.

HAMSHIRE, STUART, W. G. MACLAGAN, AND R. M. HARE, *The Freedom of the Will* (Symposium), *Aristotelian Society Proceedings*, vol. suplementario 25 (1951), págs. 161-215.

HOBART, R. E. (DICKINSON MILLER), *Free-will as Involving Determinism and Inconceivable without It*, en *Mind*, vol. 43 (1934), páginas 1-27.

HOOK, SIDNEY, *Determinism and Freedom*, Nueva York, Nueva York University Press, 1958, partes primera y cuarta.

HOSPERS, JOHN, *Free-will and Psychoanalysis*, en SELLARS Y HOSPERS, *Reading in Ethical Theory*, págs. 560-575.

LADD JOHN, *Free Will and Voluntary Action*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12 (1952), págs. 392-405.

LEWIS, H. D., *Moral Freedom in Recent Ethics*, y *Guilt and Freedom*, en SELLARS AND HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 576-620.

MANDELBAUM, MAURICE, *Determinism and Moral Responsability*, en *Ethics*, vol. 70 (1960), págs. 204-219.

MATSON, WALLACE I., *The Irrelevance of Free-will to Moral Responsability*, *Mind*, vol. 65 (1956), págs. 489-497.

MONTEFIORE, ALAN, *Ought and Can*, en *Philosophical Quarterly*, volumen 8 (1958), págs. 224-240.

MOORE, GEORGE EDWARD, *Ethics*, Nueva York, Holt, 1912, cap. 6.

NOWELL-SMITH, PATRICK, *Free-will and Moral Responsability*, en *Mind*, vol. 57 (1948), págs. 45-61.

NOWELL-SMITH, PATRICK, *Determinism and Libertarianism*, en *Mind*, vol. 63, págs. 317-337.

PAUL, G. A., *H. D. Lewis and the Problem of Guilt*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 621-628.

RAAB, FRANCIS, *Free-will and the Ambiguity of Could*, en *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), págs. 60-77.

ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *Foundations of Ethics* (Gilford lectures, 1935-36), Nueva York, Oxford University Press, 1939.

SCHLICK, MORITZ, *The Problems of Ethics*, Englewood Cliff, N. J., Prentice-Hall, 1939, cap. 7.

SIDGWICK, HENRY, *The Methods of Ethics*, 7.ª ed., Nueva York, Macmillan, 1874, págs. 56-66.

STEVENSON, CHARLES LESLIE, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1945, cap. 14.

STEVENSON, CHARLES LESLIE, *Ethical Judgments and Avoidability*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 549-569

STOUT, A. K. *Free-will and Moral Responsability*, *en* SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 537-558.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

El problema de la demostración

Tenemos que considerar ahora una pregunta que probablemente se le habrá ocurrido al lector muchas veces: «¿Cómo puede demostrarse cualquiera de las teorías que hemos examinado hasta el momento?». Hemos analizado las líneas generales y algunos detalles de las principales concepciones históricas sobre las cuestiones morales, nos hemos atrevido a realizar algunas defensas y algunos ataques, y quizá nos hayamos formado algunas opiniones debido a ello. No cabe duda que ha sido provechoso compararlas y contrastarlas las unas con las otras, y ver a qué críticas pueden prestarse. Pero, después de haber procurado realizar todo este análisis, ¿podemos determinar netamente que una u otra de esas concepciones sobre los varios problemas que hemos discutido es cierta? ¿Existe algún modo de conseguir esto?

NORTE: A mí me parece que a partir de ahora todo será cuestión de opinión. Podemos describir cada una de las concepciones, explorar sus implicaciones y compararlas las unas con las otras, pero eso es todo. A partir de ahora, «cada uno que pague lo suyo y que decida por sí mismo».

SUR: Bueno, has suscitado un problema realmente muy extenso. No sé por dónde empezar. Permíteme, en primer lugar, señalar que hay *ciertas* afirmaciones que pueden formularse clarísimamente y —por cierto— empíricamente. Me refiero a las afirmaciones sobre los *medios* en contraposición a las afirmaciones sobre los *fines*. Puedo decir que el hecho de darte a ti mil dólares es un medio de satisfacer por lo menos uno de tus deseos, mientras que el hecho de darte un *igloo* no lo sería. Yo puedo decir que disparar a quemarropa contra un hombre es un medio mejor de matarle que si nos limitamos a clavarle alfileres.

NORTE: Concedido. Evidentemente, las afirmaciones sobre los medios son afirmaciones empíricas sobre qué es lo que llevará a un fin determinado. Cuando se dice que A es un medio de alcanzar B podemos investigar empíricamente si de hecho A lleva a B, y, en caso afirmativo, si lo hace: 1) con una probabilidad mayor y 2) más eficazmente que cualquier otra cosa. Ahora bien, no cabe duda que estas afirmaciones no son en modo alguno afirmaciones éticas. El hecho de que el fin B sea bueno, valioso o digno de ser procurado *es* una afirmación ética y yo no veo cómo podría demostrarse.

SUR: Espera un momento. Puede ocurrir que B sea un medio para alcanzar otra cosa C, y C otro medio para D. Todo puede ser medio para otra cosa. Someterse a una operación quirúrgica puede suponer un medio para recuperar la salud y ésta, a su vez, puede ser un medio para alcanzar una fuerza mayor: la felicidad y la paz del espíritu. A su vez, estas cosas (aunque, probablemente, no sea éste el objetivo que se persiga) pueden resultar medios valiosos para poder soportar otras operaciones quirúrgicas en el caso de que fuera necesario.

NORTE: De acuerdo. Así pues, siempre que la afirmación se refiera a unos medios para un fin, se tratará de una afirmación empírica. Pero en cuanto la B, la C o la D en cuestión se consideran como fin y no como medio para un fin, serán indemostrables en mi opinión. Tú puedes demostrarme a mí que lo que estoy haciendo no es un medio bueno para alcanzar algo que deseo, pero no puedes demostrarme que yo no debiera *desear* lo que deseo, a no ser, claro, que lo que yo desee sea, a su vez, medio para algo más distante que también deseo.

SUR: Espera un momento: ahí hay varias confusiones. En primer lugar, un fin, aunque sea un fin que *yo* quiero alcanzar, no es, en modo alguno, equivalente a lo que yo deseo. Es posible que yo no desee o necesite el fin que estoy buscando y, sin embargo, siga intentándolo exactamente igual.

Es posible que el fin que busco sea capturar al asesino aunque sé que es mi hermano y aunque tema mucho que llegue el momento en que le capture. En un cierto sentido de las palabras «desear» y «querer», por supuesto, yo deseo y quiero encontrarle, porque, si no lo quisiera o deseara (en cualquier sentido) encontrarle, no sería mi fin. Pero, en otro sentido más literal y más obvio, yo no deseo ni quiero

encontrarle. Temo, aborrezco, odio pensar en el momento en que consiga atraparle. No obstante, supero todo esto y sigo persiguiendo mi fin [1].

En segundo lugar, las afirmaciones sobre los fines —y las razones dadas en su apoyo— pueden defenderse exactamente igual que las afirmaciones sobre los medios. Si, por un lado, yo hago ejercicio como medio de mejorar mi salud, puedo recurrir a ese fin como razón para dedicarme a hacer ejercicio. Si, por otro lado, no hago ejercicio como medio para ningún fin, sino, simplemente, porque disfruto, haciéndolo también ahora habré dado una razón. Puedo aducir una razón para perseguir ciertos fines del mismo que puedo aducir una razón para perseguir ciertos medios encaminados a estos fines.

NORTE: Creo que estás desplazando ligeramente el tema. Yo he dicho que puede demostrarse que las afirmaciones sobre los medios son *ciertas* (empíricamente) mientras que las que se refieren a los fines no pueden demostrarse. Tú no has negado mi afirmación, pero has dicho que yo podría *defender* el tener ciertos fines lo mismo que el adoptar ciertos medios. Es posible; pero entonces yo seguiría dispuesto a decir que no se pueden defender los *fines últimos*. Se pueden defender los fines intermedios, que son medios para otros fines. Aunque yo haga ejercicio porque gozo haciéndolo, el ejercicio será el medio y el goce el fin —por lo menos, será el fin en el sentido de que se produce como consecuencia directa de mi actividad, esto es, del ejercicio—. Pero si me pides que defienda el goce como fin, no podré hacerlo ni tú tampoco. Mill fue el que dijo que las afirmaciones sobre los fines últimos no pueden demostrarse [2].

SUR: Me temo que tengo que interrumpirte de nuevo. En primer lugar, todas esas discusiones sobre los fines últimos me parecen muy sospechosas. Que yo sepa, no tengo fines últimos. ¿Los tienes tú? Cada uno de nosotros persigue muchos fines, pero algunos de ellos son, a su vez, medios para otros fines más distantes; cada una de nuestras vidas es una intrincada red de medios y de fines. Pero, ¿existe un fin último para el cual sean medios todos los fines subsidiarios? Lo pongo en duda, excepto en el caso de un pequeño número de monomaniáticos. Es posi-

---

[1] De KURT BAIER, *The Moral Point of View*, pág. 263.

[2] JOHN STUART MILL, *Utilitarianism*, muchas ediciones, cap. 4.

ble que haya un reducido número de vidas tan estrictamente organizadas que cada acto sea medio para un fin, que, a su vez, sea medio para otro fin, y así sucesivamente hasta llegar a un fin hacia el cual converjan todos los demás, pero incluso esto es dudoso. Hasta el hombre que se siente tan inclinado hacia la venganza que sólo parece tener este único fin en la mente sigue persiguiendo otros fines, como, por ejemplo, el de ganarse la vida.

Pero, en cualquier caso, a mí realmente no me interesa qué cosas son medios y cuáles son fines o cuáles son simultáneamente fines y medios. Te sugiero que lo que tú quieres decir podría formularse mejor del modo siguiente: las afirmaciones sobre lo que es intrínsecamente bueno no pueden demostrarse, pero las afirmaciones sobre cuáles de nuestras acciones *llevarán* de hecho a alcanzar esas cosas (es decir, aquellas cosas —cualesquiera que sean— que son intrínsecamente buenas) pueden probarse empíricamente. (Por ejemplo, el hecho de que A vaya a hacerme más feliz que B es un hecho empírico.) Dicho esto, ¿hay algo más que desees decir? Ya no importa cuáles sean los medios y cuáles los fines, aunque, por supuesto, normalmente los bienes intrínsecos se buscan como fines y los bienes instrumentales como medios para esos fines.

NORTE: Muy bien, acepto tu enmienda. Pero deseo decirte que las afirmaciones sobre lo que es intrínsecamente bueno no consienten ninguna clase de pruebas.

SUR: Aunque reconozco que Mill negó en un principio que pudieran demostrarse esas afirmaciones, a pesar de ello intentó una maniobra para poder demostrarlo. Afirmaba —como recordarás —que, de igual modo que la única prueba de que una cosa sea visible es que la gente la ve, y la única prueba de que una cosa es audible es que la gente la oye, la única prueba de que algo es deseable es que la gente lo desee.

NORTE: Pero este argumento es, evidentemente, un ejemplo monstruoso de mal razonamiento. Decir que algo es visible es decir que algo es *susceptible* de ser visto, y decir de algo que es audible es decir que es susceptible de ser oído, pero decir que es deseable no equivale a decir que sea susceptible de ser deseado. Si lo fuera, todas las cosas del mundo serían deseables, porque ¿qué hay que no sea susceptible de ser deseado por alguien? Por supues-

to, decir que algo es deseable es decir que *debiera* ser deseado (lo mismo que en el caso de «despreciable», «admirable», «abominable»). Del hecho de que algo sea susceptible de ser deseado no se desprende ciertamente que deba ser deseado o que sea digno de ser deseado.

SUR: Si interpretas la argumentación de Mill de ese modo, resulta, por supuesto, ridículo. Pero el propio Mill —autor de *Un sistema de Lógica,* que es el tratado más célebre sobre lógica de todos los tiempos, después del de Aristóteles— sabía que formalmente su argumento era falaz. Yo creo que estaba intentando hacer algo muy distinto. Se preguntaba: «¿Qué mejor prueba de que algo es deseable que el hecho de que la gente lo desee?». Supongamos que pudiera demostrarse que la única cosa que la gente desea por sí misma es la felicidad (la propia o la de los demás). Si la felicidad fuera realmente el único deseo (y yo no digo que lo sea), ¿no constituiría la mejor prueba posible de que la felicidad es intrínsecamente buena o valiosa? Esto es, en mi opinión, lo que Mill intentaba decir.

NORTE: Es posible. Nadie puede saber esto, pero sigo pensando que estaba equivocado. El hecho de que la gente —todo el mundo incluso— desee algo no *demuestra* que eso sea bueno o deseable. Si algunas personas pueden desear cosas que no son buenas, ¿por qué no va a poder desearlas todo el mundo? El argumento de Mill, más que una prueba, es una especie de *argumentum ad hominen.*

SUR: Reconozco que, en cualquier caso, no nos ofrece una prueba deductiva: del hecho que se desee algo no puede *deducirse* que ese algo sea deseable. Pero, antes de que sigamos adelante, permíteme que te corrija en otro punto: creo que haces a tu tesis indebidamente estricta al decir que lo que no puede demostrarse son las afirmaciones sobre el bien intrínseco. En una ética utilitaria el bien intrínseco es la piedra angular de la estructura, el bien instrumental se basa en ella y se interpreta la noción de justo como bien instrumental también, porque el acto justo es aquel que lleva a un bien intrínseco mayor. Sin embargo, en otras teorías el concepto del deber o de obligación es fundamental y el de bondad es subsidiario, o bien se le define como aquello a lo cual *deberíamos* apuntar. Tú no quieres limitar tu argumentación a un solo tipo de ética. Lo que quieres decir es —supongo—

que no pueden demostrarse ciertos principios éticos básicos de cada sistema (se trate o no de afirmaciones sobre el bien intrínseco). Por supuesto, los principios derivados o subsidiarios pueden deducirse de los principios básicos con ayuda de premisas empíricas; por ejemplo:

La felicidad humana es buena (principio básico sobre el bien).

Es justo lo que lleva al máximo la felicidad humana (principio básico sobre lo justo).

La cooperación tiende a llevar al máximo la felicidad humana (premisa empírica).

Por consiguiente, la cooperación tiende a ser justa (principio subsidiario).

Ahora bien, las premisas *no derivadas* o *últimas* de una teoría ética —es decir, aquellas que no pueden deducirse de ninguna otra proposición de la teoría— no son —creo que tú querrás afirmar esto— susceptibles de prueba.

NORTE: Exactamente: los principios últimos de la ética no pueden demostrarse. Podemos lógicamente demostrar algunas afirmaciones, derivándolas las unas de las otras, y, con ello, evidentemente, no habremos demostrado que son ciertas, a no ser que las premisas de las que las hemos deducido sean también ciertas. Pero es obvio que este proceso de derivación lógica no puede continuar indefinidamente. Allí donde se detenga, te encontrarás con tus principios éticos indemostrables, con tus premisas últimas. Independientemente de que seas egoísta utilitario, kantiano o cualquier otra cosa, tendrás que tropezarte con ellas. El hecho de que la felicidad (o —para el utilitario pluralista— otras cosas) es intrínsecamente buena es una premisa última del utilitarismo; el hecho de que los actos cuyas máximas son universalizables son justos es una de las primeras premisas del sistema kantiano; otros sistemas tienen distintas primeras premisas. Ninguna de estas premisas puede demostrarse.

SUR: ¿Y cómo podría ser de otro modo? Si realmente tienes una primera premisa no *podrá*, posiblemente, deducirse de otras; si fuera posible ya no sería una primera premisa, sino una propo-

sición derivada. Al decir que se trata de la primera premisa de un sistema estás suponiendo que es —que debe ser— no deducible de otra; una primera premisa derivada es un contrasentido. Así pues, no tiene por qué sorprendernos que el utilitario no pueda demostrar su premisa o sus premisas últimas sobre el bien intrínseco.

> ¿Qué clase de cosas debe existir por sí mismas? ... No se puede aducir ninguna prueba relevante; de ninguna otra verdad —excepto exclusivamente de ellas mismas— puede deducirse que sean verdaderas o falsas. La única manera de evitar el error es poner un cuidado especial en que —al intentar contestar a una pregunta de esta clase— tengamos siempre presentes esa pregunta exclusivamente y no ninguna otra u otras... [3].

La gente a menudo se sorprende y se lamenta de que no podamos demostrar las premisas últimas derivándolas lógicamente de otras premisas; no se dan cuenta de que —si pudiéramos hacer esto— ya no serían premisas últimas; así pues, lo que la gente quiere es un contrasentido. Pero, por favor, no exclamemos: «¡Entonces la ética es indemostrable!», como si la indemostrabilidad de las premisas últimas fuera un motivo de sorpresa o de desencanto, o como si pudiéramos —con un esfuerzo hercúleo— alcanzar lo que es lógicamente imposible, según la misma naturaleza del caso.

NORTE: Te concedo que se trata de una imposibilidad lógica. Sin embargo, admitir esto no supone desplazar el problema (a saber, que las premisas fundamentales de un sistema no son demostrables) ¿no es verdad?

SUR: Hombre, por supuesto, eso no cambia *ese* problema puramente lógico, pero me temo que estás haciendo en este momento una deducción ilícita: te estás diciendo a ti mismo —por lo menos, para tu fuero interno—: «No se puede demostrar la afirmación A (en el sentido de deducirla de otras afirmaciones) y, por consiguiente, no se puede saber si es cierta o no». Es evidente que no se desprende de todo esto una conclusión semejante. Tiene que haber, en verdad, algunas afirmaciones cuya verdad sea conocida *sin* necesidad de deducirla de otras afirmaciones, porque

---

[3] G. E. MOORE, *Principia Ethica*, págs. 63-64.

si no, sólo nos quedaría una cadena infinita de afirmaciones, cada una de las cuales siguiera dependiendo de otra.

Se ha pensado a menudo ... que no se puede saber que ninguna proposición sea cierta o no, a no ser que se deduzca de otra proposición o de otro conjunto de proposiciones conocidas ya como verdaderas. Ahora bien, yo creo que es fácil ver —si esta concepción fuera cierta— que nadie ha podido saber nunca si una proposición —cualquiera que fuera— es, en el más mínimo grado, probable. Porque, si yo no puedo saber si alguna proposición —cualquiera que sea— es verdadera o probablemente verdadera, a no ser que primero sepa que alguna otra proposición —de la cual aquélla se deduce— lo es, por supuesto, yo no puedo haber sabido esto de esa segunda proposición si no lo he sabido *antes* de una tercera proposición; ni tampoco de esa tercera proposición si antes no lo he sabido de una cuarta anterior a ella, y así sucesivamente *ad infinitum.* Dicho con otras palabras: de ahí se desprende que nadie ha sabido nunca que ninguna proposición sea ni siquiera probablemente verdadera, a no ser que antes lo haya sabido de una serie absolutamente infinita de otras proposiciones, y es rigurosamente seguro que nadie ha sabido nunca nada de eso por lo que se refiere a una serie realmente infinita de otras proposiciones. ... Por consiguiente, ... tiene que darse el caso de que seamos capaces de saber que por lo menos *una* proposición es verdadera... *sin* conocer ninguna otra proposición de la cual aquélla se derive [4].

NORTE: Pero, si no puede demostrarse, ¿cómo podrá entonces saberse esto?

SUR: Demostrarse, demostrarse. Está demasiado influido por el modelo deductivo de demostración que se basa en la derivación a partir de otras proposiciones. Esto está muy bien en las matemáticas, pero, en la mayor parte de las situaciones de la vida cotidiana, cuando decimos de algo que puede demostrarse no queremos decir que sea posible deducirlo lógicamente de premisas verdaderas. Cuando el fiscal de un tribunal dice: «Demuestre usted que estaba en casa la noche del crimen», no quiere decir: «Deduzca esa proposición de otras proposiciones». Quiere decir: «Aporte usted pruebas empíricas que demuestren que estaba usted en casa esa noche». Aportar pruebas consiste en dar pruebas empíricas; no vayamos a suponer que todas las pruebas se ajustan

---

[4] De G. E. MOORE, *Some Main Problems of Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1953, págs. 122-123. Reproducido con autorización de The Macmillan Company y Allen & Unwin, Ltd.

al modelo deductivo. Más aún: hay momentos en los cuales yo no puedo ofrecer ninguna otra proposición, y, a pesar de ello, se puede decir que yo lo sé: si me pides que te *demuestre* que estamos sentados aquí hablando los dos, yo no puedo ofrecerte a ti ninguna proposición; solamente puedo pedirte que mires tú mismo a tu alrededor. No es posible ninguna otra evidencia que no sea la de mirar, oir, etc. —o, si lo prefieres, el simple hecho de mirar te proporciona la prueba. ¿Qué más pruebas pueden aducirse? ¿Qué más quieres o necesitas? (Si fotografías el cuarto para estar seguro tendrás que valerte de tus sentidos cuando mires la fotografía.)

NORTE: Todo eso está muy bien, por lo que se refiere a proposiciones empíricas como la de «Estamos aquí los dos sentados hablándonos el uno al otro», pero ¿y en el caso de proposiciones éticas como «Este acto es justo»? ¿Cómo podremos demostrar esta proposición en el sentido de «demostración empírica»? No parece que se trate, en modo alguno, de una proposición empírica. Ni tampoco parece que se trate de una proposición analítica o de una tautología como «Lo negro es negro» o «Tú no estás a la vez aquí y fuera de aquí». ¿Cómo podremos, entonces, comprobar esas proposiciones?

En esto estriba toda la cuestión —una cuestión muy larga y muy compleja que sólo podemos considerar, en el poco espacio que nos queda, de un modo muy esquemático—. Y, sin embargo, tendremos que empezar a considerar bien esta cuestión, si queremos conseguir por lo menos una pequeña pista que nos dé la respuesta a nuestra pregunta. La hipótesis de la cual habremos de partir es que, a fin de saber cómo podemos verificar las afirmaciones éticas, tendremos primero que saber cómo hay que *definir* los términos éticos que contiene. Este es un campo independiente de investigación llamado *Metaética*, del que todavía no nos hemos ocupado en este libro. Precisamente es en este campo en el que se ha realizado la mayor parte de los trabajos éticos del siglo XX; pero lo único que podremos hacer aquí es esbozar sus principales posiciones y tendencias.

25. Teorías no naturalistas

En todos los sistemas de moralidad que hemos examinado hasta ahora se habrá observado siempre que el autor, durante algún tiempo, se expresa del modo corriente, y determina la existencia de Dios, o hace observaciones sobre los asuntos humanos; pero de pronto sorprende encontrarse con que —en lugar de los verbos copulativos entre proposiciones «*ser*» y «*no ser*»— no hay ninguna proposición que no esté enlazada por un «*debiera*» o un «*no debiera*». Este cambio es imperceptible; pero tiene, sin embargo, una extremada importancia. Porque, dado que ese «*debiera*» —o «*no debiera*»— expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que se la observe y explique; y a la vez que se da una razón por algo que nos parece totalmente inconcebible, deberá explicársenos cómo puede ser esta nueva relación una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella [5].

Esto lo descubrió David Hume hace más de doscientos años, y la pregunta que se hacía en ese párrafo sigue tan viva hoy como entonces. ¿Cómo llegamos a conclusiones éticas a partir de premisas no éticas? «El la hará mucho sufrir si la abandona» es la afirmación de un hecho empírico (que puede ser verdadero o falso» ; pero, ¿cómo deducimos de esto la conclusión ética «Por consiguiente, *no debiera* abandonarla»? A este intento de tender un puente sobre el abismo entre el «ser» y «deber ser» lo ha llamado Moore «la falacia naturalista».

A. *La falacia naturalista*

Si pudiéramos deducir afirmaciones éticas (conteniendo las palabras «bueno», «justo», «debiera», «deber») de afirmaciones empíricas no habría ningún problema; pero no parece que podamos hacer eso. Después de todo, ¿no es acaso un principio de lógica que no se puede derivar una conclusión conteniendo un término (tal como «justo») que no aparecía en las premisas de las cuales se ha deducido esta conclusión?

Ahora bien, quizá no tengamos que deducir la conclusión,

---

[5] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, muchas ediciones, lib. 3, parte primera, sección primera.

quizá podamos saber que es verdadera valiéndonos de la observación empírica. ¿No se puede decir que conocemos por experiencia que la guerra es mala? Pero esta sugerencia —aunque parezca prometedora siempre que no nos detengamos a reflexionar sobre ella— tampoco es defendible. No es que neguemos que la guerra sea un mal; pero, ¿es esta afirmación realmente un hecho observado empíricamente? Lo que observamos empíricamente es que mucha gente muere, que otros muchos son heridos, que se destruyen muchos bienes, que se engendran odio y amargura, que se grava con impuestos a la gente de un modo ruinoso; todos estos sucesos son datos empíricos que pueden comprobarse con una observación detallada. Pero, a pesar de nuestra convicción indiscutible de que la guerra es un mal, ¿podremos honradamente decir que hemos observado que esto es cierto? Lo que hemos observado son los hechos empíricos que acabamos de describir. ¿Cómo convenceríamos a alguien de que la guerra es mala si admite todos los hechos empíricos pero se niega a aceptar la conclusión de que la guerra sea mala? Supongamos que dijera que todas esas cosas son buenas o indiferentes. No podríamos hacerle cambiar de opinión enseñándole más datos, puesto que él ya los admite.

Si las afirmaciones éticas no son empíricas quizá podamos intentar otra maniobra diciendo que son definiciones. Cuando digo «Una yarda tiene tres pies de largo» no tengo que deducir la verdad de esta afirmación de otras afirmaciones, ni observo empíricamente que ello sea cierto; «tres pies de largo» es el modo de definir la palabra «yarda». No tendría necesidad de demostrar empíricamente a una persona que una yarda resulta siempre tener una longitud de tres pies. Tendré, sencillamente que decirle que la palabra «yarda» se define en nuestro idioma de un modo tal que es intercambiable con la expresión «tres pies»: se puede cambiar aquélla por ésta, o viceversa, sin que cambie el significado. Ahora bien, si podemos hacer esta sustitución con «yarda» (y con muchas otras palabras), ¿por qué no con palabras morales como «justo»? Ciertamente, «justo» tiene una definición y, en este caso, no tendremos más que sustituir la definición por el término definido.

Pero el asunto no es tan sencillo. En primer lugar, ¿cuál es la definición de «justo»? Podemos decir que «justo» significa lo mismo que «no injusto», pero esta definición no nos ayuda

nada porque entonces tendremos que definir «injusto», que es un término tan ético como «justo». Definir «justo» no es tan fácil como definir «yarda». Los que intenten dar una definición darán, probablemente, definiciones muy diferentes —lo cual no ocurriría en el caso de «yarda»—. El utilitario, por ejemplo, definiría «justo» como «productor del máximo bien intrínseco». Pero no todo el mundo estaría de acuerdo con esta definición como lo hemos visto extensamente al discutir teorías éticas contrapuestas en los capítulos sexto y séptimo. Además, aunque se aceptara esta definición, sigue conteniendo un término ético, a saber, «bien»; y ¿cómo habrá que definir «bien»?

«Bueno —podría sugerir alguien—, ¿por qué no hacer con 'bien' lo mismo que hicimos con 'justo'? Según el utilitarismo hedonista, solamente la felicidad es intrínsecamente buena. ¿Por qué no identificar entonces 'bien intrínseco' con 'felicidad', lo mismo que antes identificábamos 'productor del máximo bien intrínseco' con 'justo'? Parece que nos encontraremos en una posición más afortunada si hacemos esa identificación. Habremos definido 'bien intrínseco', lo habremos hecho también con 'justo' en términos de bien intrínseco, y habremos definido bien instrumental como 'aquello que conduce al bien intrínseco. ¡Una brillante actuación!»

Pero no sirve. Porque —aunque todo el mundo estuviera de acuerdo en que solamente la felicidad es intrínsecamente buena (y no está de acuerdo sobre esto)— la «felicidad» no *querría decir* lo mismo que «bien intrínseco». La felicidad sería un *caso* de bien intrínseco —en este ejemplo, el único caso—; ahora bien, un caso de aplicación del término no equivale a la significación del término. (Empleando el vocabulario de la semántica, la felicidad sería una *denotación* del término, esto es, un caso de bien intrínseco, pero no la designación del término. Si alguien negara que una yarda tiene tres pies le remitiríamos a un diccionario o a una observación del uso corriente de la palabra para demostrale que eso es, ciertamente, lo que la gente entiende por yarda; pero si alguien negara que la felicidad es el único bien intrínseco no serviría de nada remitirle a un diccionario. Porque tenemos presente —incluso antes de que empiece la investigación— cierto sentido atribuido a la palabra «bien» e intentamos descubrir si «felicidad» abarca lo mismo que «bien»; y, evidentemente, no

lo abarca. Si alguien quisiera negar que una yarda tiene tres pies, esto es, si intentara negar que «yarda» se emplea de ese modo por todos los que hablan el mismo idioma, podríamos demostrarle que está equivocado; no podríamos hacer lo mismo con la persona que negara que la felicidad es intrínsecamente buena. Incluso si se aceptara la definición utilitaria de «justo» como «aquello que lleva al máximo de bien intrínseco» el intento de definición fracasaría con «bien intrínseco». Porque, aunque solamente la felicidad sea intrínsecamente buena, de ello no se desprende que «felicidad» *quiera decir* lo mismo que «intrínsecamente bueno». (Aunque todos los triángulos equiláteros son equiángulos y todos los triángulos equiángulos son equiláteros, de ahí no se deduce que «equilátero» quiera decir lo mismo que «equiángulo» porque la primera palabra se refiere a una propiedad de los lados y la segunda a una propiedad de los ángulos.)

A no ser que nos hayamos extraviado en una mala dirección, lo que acabamos de decir no demostrará, en modo alguno, que el utilitarismo esté equivocado como teoría de la ética normativa. Esto no es lo que estamos examinando ahora. La promoción del bien intrínseco puede ser una teoría aceptable sobre las acciones justas y la felicidad puede ser la única cosa que valga la pena de poseer por sí misma —esto es otra cuestión—. Lo único que hemos demostrado aquí es que el utilitario fracasa si intenta ir más lejos y decir que el término «felicidad» nos da el significado (y no simplemente la denotación) del término «bien intrínseco». La mayor parte de los partidarios del utilitarismo no están tan locos como para igualar esos términos. Los utilitarios hedonistas no han dicho que la felicidad sea el significado de la expresión «bien intrínseco». Del mismo modo, se puede decir que la nieve es blanca, sin querer decir, en modo alguno, que la palabra «nieve» signifique lo mismo que «blanco».

Bueno, quizá el criterio utilitario —convertido en definición— no sirva; pero ¿y los demás? Quizá «justo» signifique lo mismo que «coherentemente universalizable» o «en consonancia con la Naturaleza», o «en el sentido de la evolución», o cualquier otro de esos criterios que hemos examinado ya —con la única diferencia de que ahora se les propondría como *definiciones* de la palabra «justo»—. Pero hay que rechazar todas estas distinciones por el *test* anterior. «Justo» *no significa lo mismo* que

«en consonancia con la Naturaleza» o «coherentemente universalizable», porque tiene sentido preguntar: «Este acto está en consonancia con la Naturaleza, *¿pero es justo?*». Y: «Este acto es coherente universalizable, ¿pero *es justo?*» Aunque la respuesta sea siempre negativa no por ello dejará de tratarse de una pregunta sensata, esto es, no contradictoria consigo misma. «Justo» no puede *significar* lo mismo que cualquiera otra de las demás expresiones, porque entonces no surgiría ninguna controversia (como de hecho surge) por lo que se refiere a la pregunta de si todo lo que satisface al criterio en cuestión *es* o no *también* justo. Si fuera aceptable alguna de esas definiciones, discutir sobre ellas en pro o en contra sería tan inútil como discutir si una yarda tiene o no tres pies: los que lo afirmaran estarían defendiendo una tautología y los que lo negaran estarían diciendo algo contradictorio consigo mismo.

Este es el famoso argumento de la «pregunta abierta» de G. E. Moore [6]. Según el razonamiento de Moore, cualquiera que sea la propiedad P que atribuyamos como significado de un término ético —«bueno», por ejemplo— siempre tendremos que enfrentarnos con la pregunta: «¿Qué ocurre si alguien está de acuerdo en que la cosa en cuestión tiene la propiedad P, pero niega o pone en duda que sea buena? Es evidente que no se contradice a sí mismo (diciendo: 'Tiene la propiedad P, ¿pero tiene la propiedad P?'). Y, sin embargo, eso es precisamente lo que está haciendo si lo que le hemos dado es una definición». Tú puedes decirme qué cosas son buenas, tú puedes indicarme muchos casos de aplicación de la palabra; quizá puedas darme una lista completa de cosas que son buenas (tanto intrínseca como instrumentalmente), pero lo que no puedes hacer es definir el término —si dar una definición es dar una expresión o un conjunto de palabras que tienen el mismo sentido que el término original, de tal modo que pueden colocarse en su lugar siempre que aparezcan en una frase, sin que con ello se cambie en modo alguno el significado, de un modo análogo a cómo «tres pies» puede remplazarse siempre por «yarda»—.

Hay que hacer, por supuesto, una advertencia importante: puede ocurrir que seamos capaces de definir algunos términos éti-

---

[6] G. E. Moore, *Principia Ethica*, cap. 1.

cos recurriendo a otros términos o conjuntos de términos éticos. Por ejemplo, podemos definir «justo» como lo «no injusto». Y *quizá* podamos definir «justo» como lo «productor del máximo bien intrínseco» (no de la felicidad, que es un término empírico, sino del bien intrínseco, que es un término ético). Pero no podemos definir términos éticos convirtiéndolos en *no* éticos. Así, «bien intrínseco» puede definirse como «lo que es deseable por sí mismo», pero esta definición contiene aún un término ético «deseable». No se trata de que no podamos definir los términos éticos —por lo menos algunos de ellos— sino de que no podamos definirlos recurriendo a términos *no* éticos; no podemos, pues, convertir frases éticas en empíricas, suprimiendo todos sus términos éticos y remplazándolos por términos empíricos. (Por ejemplo, no podemos definir «deseable» —que es un término ético— diciendo que significa lo mismo que «deseado», que es un término empírico.) Es posible que algunos términos éticos puedan suprimirse identificándolos a expresiones que contienen *otros* términos éticos; pero no podemos suprimir todos los términos éticos. Es decir, las frases éticas son *irreductibles* a frases empíricas, y también lo son, ciertamente, a cualquier otro tipo de frases no éticas, como las teológicas o las matemáticas.

¿Por qué son así de irreductibles las frases éticas? Sencillamente, porque (según la concepción que estamos estudiando ahora) no tienen el mismo sentido que las frases no éticas. Los conceptos implicados en ellas son sencillamente diferentes. Cuando decimos que una determinada situación es buena o que un acto determinado es un deber o una obligación, no estamos diciendo nada que pueda expresarse con una frase puramente empírica. Entre decir que la guerra causa la muerte o la destrucción y decir que la guerra es mala existe un abismo infranqueable por lo que se refiere al significado. Mientras dos personas puedan estar de acuerdo sobre los mismos datos empíricos y discrepar, sin embargo, sobre la conclusión ética que puede derivarse de ellos, ¿cómo podrá tener la conclusión ética el mismo significado que las frases que simplemente dan fe de los datos empíricos?

B. *Crítica de la falacia naturalista*

Esta falacia, o supuesta falacia naturalista, ha sido interpretada de diversos modos:

1. Según una interpretación, la falacia naturalista es la falacia que consiste en intentar deducir afirmaciones éticas de otras no éticas. Por supuesto, es una falacia —una falacia lógica— intentar derivar una proposición que contiene palabras éticas —como «bueno» o «justo» o «deber»— como conclusión, de una argumentación deductiva, cuando esas palabras no aparecen en las premisas. Así, no podemos deducir «Es un buen hombre» de «Siempre está ayudando a los demás», a no ser que presentemos también una premisa que diga que un hombre que siempre está ayudando a los demás es bueno. Pero esta falacia no es en modo alguno privativa de la ética. De las proposiciones «Es rubio» y «Es alto» tampoco podremos deducir la proposición «Tiene treinta años de edad», porque en las premisas no había ninguna referencia a su edad. *Siempre* constituirá una falacia lógica deducir conclusiones que contienen términos que no estaban en las premisas.

Supongamos que alguien presentara una *definición* de «bueno». Supongamos que dijera, por ejemplo, que «bueno» significa lo mismo que «agradable». Podría entonces argüir que

Lo que es agradable es bueno (definición),
Esto es agradable,
Por consiguiente, esto es bueno.

Es posible que haya dado una descripción ridícula de «bueno», pero al menos podemos deducir una conclusión de lo bueno de su definición. La falacia naturalista, pues, *solamente* resultará ser una falacia si «bueno» es indefinible en términos de conceptos no éticos. Es evidente que esta indefinibilidad está todavía por demostrar. No podemos suponer la indefinibilidad de los términos éticos antes de haberla demostrado.

2. La discusión anterior nos lleva a una segunda interpretación de la falacia naturalista —la llamada falacia *definitoria*—

que intenta *definir* la palabra «bueno» (u otros términos éticos) [7]. Si *puede* definirse «bueno» podrán deducirse entonces las conclusiones de las afirmaciones —una de las cuales es la definición— como hemos visto anteriormente. Así pues, puede decirse que el no naturalista declara que no puede definirse «bueno» y que, precisamente *porque* no puede definirse, resulta imposible deducir de proposiciones no éticas proposiciones sobre lo bueno. (La primera interpretación de la falacia naturalista es una consecuencia lógica de la segunda.)

Ahora bien, *¿puede* definirse «bueno»? Los no naturalistas —esto es, los que creen que la «falacia naturalista», en una forma o en otra, *es* una falacia— creen que no se le puede definir, pero los naturalistas de la ética creen que sí, según veremos más adelante. Si *suponemos* al comienzo de la discusión que no puede definirse el término estaremos haciendo una petición de principio. Tenemos primero que examinar las teorías naturalistas para ver si alguna de ellas ha tenido éxito. La falacia definitoria es la que consiste en intentar definir lo indefinible, y esto, por supuesto, *es* una falacia; pero si resultara que «bueno» es definible, el intento de definirlo no sería culpable de falacia. Antes de que podamos colocar la etiqueta de «falacia» sobre algo, no solamente tendremos que saber en qué consiste, sino también si este ejemplo particular es un caso de falacia o no; y esto es, precisamente, lo que tenemos todavía que descubrir.

3. Así pues, se puede interpretar de un modo más plausible la falacia naturalista en un tercer sentido, diciendo que consiste en intentar reducir a *una dos* características o propiedades. Si hay dos características, por ejemplo, la de lo bueno y la de lo agradable, y definimos la bondad en términos del concepto «agradable», estaremos cometiendo el error de suponer que no hay más que una propiedad —lo agradable (o lo bueno, que se considerará idéntico a ello)— cuando, en realidad, hay dos propiedades: la de lo bueno y la de lo agradable.

Por supuesto, siempre es una falacia —y no solamente en la ética— confundir las cosas unas con otras, o —como en este caso— suponer que hay una propiedad cuando, en realidad, hay

[7] Cfr. W. K. Frankena, en Sellars y Hospers, *Readings in Ethical Theory*, páginas 103-114.

dos. Ahora bien, ¿hay dos propiedades? Esta es la cuestión. Los no naturalistas dicen que hay dos; los naturalistas dicen que no hay más que una —esto es, que lo «agradable» y lo «bueno» no son más que dos nombres para una misma cosa—. Indudablemente, esta afirmación es absurda por lo que se refiere a lo agradable, porque es evidente que no queremos decir lo mismo con las dos palabras. Pero ¿será igualmente absurdo en el caso de *todos* los intentos —por muy complejos que sean— de identificar la bondad con otra propiedad o conjunto de propiedades? Tampoco a esta identificación podemos juzgarla de antemano; tendremos que esperar a oir lo que nos dicen los naturalistas. Por un lado, los no naturalistas están completamente seguros de que la bondad es diferente de cualquier otra propiedad o conjunto de propiedades:

> Lo único que yo puedo decir es que, cuando intento ver lo que quiero significar cuando empleo términos éticos, descubro que tengo presente en mi consciencia una idea genéricamente diferente de cualquier concepto empírico psicológico, y que soy tan plenamente consciente de esto como lo soy de lo que quiero decir en cualquier otro caso de significado [8].

Por otra parte, los naturalistas están tan convencidos como los no naturalistas de que hay dos propiedades, precisamente por que hay dos palabras o conjuntos de palabras diferentes. ¿Es una falacia —según los no naturalistas— suponer que Zeus y Júpiter tienen que ser dos dioses diferentes simplemente porque hay dos nombres diferentes? Es tan falacioso suponer que hay dos cuando solamente hay uno como lo es suponer que hay uno cuando hay dos. Desgraciadamente, no se puede determinar *a priori* cuál de esas falacias se está cometiendo; la afirmación de que el naturalista es culpable de intentar reducir a una dos cosas o propiedades es algo que podrá decirse al final de una investigación exhaustiva de las teorías naturalistas, pero no al principio. De nuevo tendremos que ver qué es lo que tienen que decirnos los naturalistas. Probablemente, no son ni estúpidos ni ciegos y se dan perfectamente cuenta de los argumentos no naturalistas, y, sin embargo, esos argumentos no les convencen de que haya pro-

---

[8] A. C. Ewing, *Subjectivism and Naturalism in Ethics*, en Sellar y Hospers, *Readings in Ethical Theory*, pág. 123.

piedades éticas y no éticas separadas por un abismo infranqueable.

Sin embargo, antes de que abandonemos a los no naturalistas, habremos de considerar otro problema. Si existen propiedades éticas y no éticas será, por supuesto, un error definir aquéllas recurriendo a éstas, pero, en ese caso, ¿cómo se proponen los no naturalistas descubrir a qué cosas se aplican los términos éticos? ¿Cómo descubrirán qué cosas son buenas y cuáles son malas, qué actos son justos y cuáles son injustos? No podrán contestar: «Por la observación empírica». Los naturalistas sí pueden hacer esta afirmación porque creen que las propiedades éticas son idénticas a las no éticas (del mismo modo que Zeus y Júpiter son dioses idénticos), y, normalmente (aunque no siempre), estas propiedades no éticas se han convertido en propiedades empíricas, como la de ser agradable o deseado o aprobado. Pero el no naturalista no puede dar una respuesta semejante porque insiste en que lo bueno y lo justo no deben identificarse con ninguna propiedad empírica, ni tampoco con ninguna propiedad no ética. No podrá, por consiguiente, decir que no es posible descubrir si algo es bueno o deseable con el sistema al que recurrimos para descubrir si algo es deseado o aprobado. Y tampoco podrá decir que no podamos descubrirlo deduciendo de premisas dadas conclusiones sobre la bondad o la deseabilidad; porque, si las premisas no contienen ningún término ético, volveremos a encontrarnos con la misma cuestión: ¿Cómo descubriremos si esa premisa es verdadera o no?

Puesto que ni la razón ni la observación podrán prestar ese servicio al no naturalista, ¿quizá pueda prestárselo la intuición? Se ha sugerido tan a menudo esta solución que la expresión «intuicionismo ético» ha acabado por ser sinónimo de no naturalismo ético. Se ha afirmado con frecuencia que los seres humanos tienen una facultad interior, un «sentido moral» interior que les dice lo que es justo, injusto, bueno o malo. Del mismo modo que vemos los objetos físicos con nuestros ojos físicos y esto nos capacita para formular sobre ellos proposiciones verdaderas podemos —según esta escuela— «ver» las verdades morales con un «ojo interior» formulando así proposiciones verdaderas sobre lo bueno y lo justo. Cuando discernimos moralmente algún hecho moral —como el de que matar es injusto— con esa facultad de la intuición, la proposición ética correspondiente, «Matar es in-

justo» es verdadera. Por supuesto, muchas personas cometen errores en la intuición porque no permiten que esa facultad interior se exprese del debido modo: racionalizan, oyen lo que quieren oir, o ver lo que quieren ver —lo que les resulta fácil o conveniente o agradable ver— o bien, están cegados por el hábito y la tradición; y aceptan sin discusión lo que otros les han dicho en lugar de procurar disponer de una intuición propia y auténtica. Su visión moral está emborronada o deformada por toda clase de factores personales que interfieren en la visión verdadera. No obstante, las verdades morales están ahí y pueden ser discernidas, y el ojo interior imparcial y bien entrenado puede verlas.

Se afirma a veces que las reglas morales vistas de ese modo son *autoevidentes*. Un filósofo moral, cuya concepción ya hemos estudiado, sir David Ross, sostiene esa posición. Cree que los juicios morales *particulares* —que este acto concreto es justo, que una cosa determinada constituye mi deber— no son nunca ciertos; lo que *es* autoevidente —por lo menos para cualquiera que haya concentrado su atención sobre el problema— son nuestros deberes *prima facie*. Es la aplicación de estos deberes *prima facie* a situaciones reales de la vida diaria lo que debe ir siempre acompañado de un cierto grado de duda.

El que un acto —con el cual se cumple una promesa, o se efectúa una justa distribución de bien, o se devuelven favores, o se promueve el bien de otras personas, o se promueve la virtud o la visión interior del agente— sea *prima facie* justo es autoevidente; no en el sentido de que sea evidente desde el comienzo de nuestras vidas, o tan pronto como nos enfrentamos por primera vez con la proposición, sino en el sentido de que —cuando alcanzamos la suficiente madurez mental y concedemos una atención suficiente a la proposición— es autoevidente sin necesidad de pruebas o de otra evidencia más allá de sí misma. Es autoevidente del mismo modo que un axioma matemático o que la validez de una forma de deducción. El orden moral expresado en esas proposiciones es parte de la naturaleza fundamental del universo (y —podría añadirse— de cualquier universo en el cual existieran agentes morales) en el mismo grado que lo es la estructura espacial o numérica expresada en los axiomas de la geometría o de la aritmética. En nuestra seguridad de que esas proposiciones son verdaderas está implicada la misma confianza en nuestra razón que la que depositamos en las matemáticas; y no deberíamos tener ninguna justificación para confiar en éstas y desconfiar de

aquélla. En ambos casos nos ocupamos de proposiciones que no pueden probarse, pero que, ciertamente, no necesitan prueba alguna [9].

Aquí, sin embargo, es donde empiezan nuestras dificultades. La analogía con la aritmética y con la geometría no es nada afortunada. Hoy en día hay muy pocos matemáticos que afirmen que las proposiciones matemáticas son verdades autoevidentes. En cualquier caso, esto no demuestra nada sobre el *status* de las proposiciones éticas. Mucho más importante es la consideración siguiente: ¿qué habrá que hacer cuando surja una discrepancia —cuando una persona afirme que intuye que se debe devolver bien por mal y otra que intuye que se debe devolver el mal por el mal—? Será inútil decir que uno de los dos tiene que estar equivocado y que, por consiguiente, ha tenido una intuición equivocada, porque ¿cómo sabremos cuál de las dos es la equivocada? ¿Qué ocurre si las dos personas intentan esforzadamente llegar a la verdad sobre este tema, ambas son sinceras y bien documentadas sobre los datos empíricos de la situación moral? ¿Qué ocurre entonces? Parece que hemos llegado a un callejón sin salida. Cada uno podrá acusar al otro de haber tenido una intuición equivocada y no existe, aparentemente, ningún modo de descubrir cuál de los dos tiene razón. (¿Recurriendo quizá a otra intuición? Pero, ¿cómo podrá descubrirse si *esa* intución es justa o no?) Si la intuición justifica la concepción de la primera persona también justifica la de la segunda, que contradice a la primera; y si se condena a la segunda intuición por fraudulenta o errónea, ¿por qué no condenar a la primera exactamente del mismo modo?

No se afirma, por supuesto, que *todas* las satisfacciones éticas sean conocidas por intuición. Es posible que solamente se conozca una: quizá, por ejemplo, se intuya que «la felicidad es buena» es cierto y que lo justo puede definirse como aquello que produce una felicidad máxima. En este caso, no tendremos nunca que intuir lo que es justo. Lo descubriremos empíricamente al averiguar qué es lo que lleva a la felicidad máxima; solamente intuiremos que la felicidad es buena. Ahora bien, incluso esta concepción de una única intuición es vulnerable: 1) muchas per-

[9] W. D. Ross, *The Right and the Good*, cap. 2, en Sellars y Hospers, *Readings in Ethical Theory*, pág. 184.

sonas no estarán de acuerdo con que «justo» quiera decir lo mismo que «productor de la máxima felicidad»; podrán estar de acuerdo con esto los utilitarios hedonistas, pero no los pluralistas ni los kantianos ni tampoco el propio Ross: 2) aunque solamente se necesitara una intuición, no por ello quedará resuelto el problema sobre la intuición. Si sabemos cómo dar validez a *una* intuición no tendremos, probablemente, ningún problema con las demás. Los problemas sobre la validez se plantean al introducir esa primera intuición, y una de esas intuiciones necesita tanta justificación como la que necesitarían mil intuiciones.

Además, el problema es más grave aquí que en las ciencias empíricas o que en las matemáticas. En las empíricas —sobre esto están normalmente de acuerdo los epistemólogos— llegamos, en último extremo, a informaciones dadas por la experiencia de los sentidos (afirmaciones de protocolo, las llama Carnap) sobre las cuales están basadas nuestras afirmaciones científicas, y aunque a veces difieren las afirmaciones, dadas por la experiencia sensible (es posible que una persona llame rojo a un objeto y que un daltoniano lo llame gris), se han creado técnicas elaboradas que deciden cuál de esas experiencias sensibles ha de ser considerada verídica y por qué [10]. En cualquier caso, confiar en la experiencia sensible no es modo alguno equivalente a confiar en la intuición. En las matemáticas —que son un sistema deductivo— empezamos con ciertos axiomas y definiciones que no están demostrados. Se ha dicho a veces que se sabe que los axiomas son verdaderos por intuición. La discusión es demasiado compleja para que entremos en ella ahora; 1) sería más corriente decir que los axiomas están sencillamente postulados al principio del sistema; 2) de todas maneras, la gente no discrepa por lo que se refiere a las conclusiones matemáticas como lo hace en lo que concierne a las éticas. No encontramos escuelas matemáticas que afirmen que dos y dos son cuatro y otras que afirmen que son cinco. Pero en ética, cuando alguien dice que hay que devolver bien por mal, aparecen otros que lo niegan sinceramente, y se crea así un serio problema en punto a descubrir cuál de las dos concepciones es la justa.

---

[10] Cfr. JOHN HOSPERS, *Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1956), cap. 6.

EJERCICIOS

1. El Oxford English Dictionary define la palabra «bueno» como «la palabra más general de encomio de la lengua». ¿Cree usted que esta definición es útil para resolver el problema matemático de «bueno»? Explique por qué.

2. Si «bueno» es indefinible (por lo menos, en términos no éticos) ¿supondrá esta indefinibilidad alguna diferencia —en pro o en contra— por lo que se refiere a cualquiera de las teorías de ética normativa que examinamos en capítulos anteriores? Explique el porqué.

3. Establezca todas las semejanzas y diferencias que se le ocurran entre los principios básicos o últimos de la ética y los: 1) de las matemáticas; 2) las ciencias empíricas.

4. ¿Qué principio básico considera usted más fundamental? ¿El concepto de bondad o el de obligación (derecho, deber)? ¿Por qué?

5. ¿Cree usted que el argumento de Moore concerniente a la falacia naturalista refuta al naturalismo ético? Explique sus razones.

6. ¿Qué clase de falacia supone —en el caso de que quepa hablar de falacia— interpretar la falacia naturalista como aquélla que

a) intenta deducir de afirmaciones no éticas, afirmaciones éticas;

b) intenta definir los términos éticos por otros no éticos;

c) supone que los conceptos éticos son reductibles a conceptos no éticos?

(Véase el artículo de Frankena en la bibliografía siguiente.)

7. ¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con el argumento de la «pregunta abierta» de Moore? Dé sus razones.

8. Haga una lista del mayor número posible de cosas que se entienden por la palabra «prueba» cuando se dice: «¡Pruébamelo!».

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 25

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 8.

BROAD, C. D., *Is Goodness the Name of a Simple Non-natural Quality?*, en *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 34 (1933-34), págs. 249-268.

EWING, ALFRED C., *The Definition of Good*, Nueva York, Macmillan, 1947, especialmente capítulo 5.

EWING, ALFRED C., *Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1953, caps. 6 y 7.

EWING, ALFRED C., *Naturalism and Subjectivism in Ethics*, en SELLARS, WILFRID Y JOHN HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952, págs. 115-133.

FIELD, G. C., *The Place of Definition in Ethics*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 52-102.

FRANKENA, WILLIAM K., *The Naturalistic Fallacy* (1939), en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 103-114.
HALL, EVERETT W., *What is Value?*, Nueva York, Humanities Press, 1952, especialmente caps. 2-4.
JOHNSON, O. A., *Ethical intuitionism-a Restatement*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 7 (1957), págs. 193-203.
JOHNSON, O. A., *Ethical intuitionism-a Restatement*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 8 (1958), págs. 246-258.
MOORE, GEORGE EDWARD, *Philosophical Studies*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1922, cap. 8.
MOORE, GEORGE EDWARD, *Principia Ethica* (1903), Nueva York, Cambridge University Press, 1959 (también en rústica), especialmente capítulo 1.
NOWELL-SMITH, PATRICK, *Ethics*, Baltimore, Pelican Books, 1954, especialmente caps. 2-4.
PRICHARD, H. A., *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* (1912), en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 149-162.
PRIOR, ARTHUR N., *Logic and the Basis of Ethics*, Nueva York, Oxford University Press, 1949, especialmente cap. 1.
ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *Foundations of Ethics* (Gifford lectures, 1935-36), Nueva York, Oxford University Press, 1939.
ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *The Right and the Good* (1930), especialmente caps. 1 y 2, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 163-209.
STRAWSON, P. F., *Ethical Intuitionism* (1949), en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 250-259.

26. LAS TEORÍAS NATURALISTAS

Veamos, pues, si podemos librarnos de esas dificultades adoptando una teoría naturalista de la ética. No bastará con que tengamos éxito al definir un término ético; lo que se necesita es que sea definido con términos *no* éticos. Decir que «bueno» quiere decir lo mismo que «deseable» no sería naturalista, porque «deseable» —como ya hemos visto— quiere decir, aproximadamente, que «*debiera* desearse» y, por supuesto, «debiera» es un término ético. Pero decir que «bueno» quiere decir lo mismo que «deseado» sería naturalista, porque decir de algo que es deseado no es decir nada sobre lo que debiera ser: la embriaguez puede desearse sin necesidad de ser deseable; ayudar a la gente necesitada puede ser deseable pero no deseado.

La dificultad estriba en encontrar una doctrina naturalista

que sea plausible en el más mínimo grado. Porque, ciertamente, parece como si los términos éticos no tuvieran el mismo sentido que los no éticos. Nadie emplea «bueno» de modo que quiera decir lo mismo que «deseado» (aunque es un sinónimo aproximado de «deseable») y sería absurdo decir que algo es bueno siempre que alguien lo desee. Sin embargo, porque «bueno» no quiera decir lo mismo que «deseado» o «agradable» o «disfrutado», no se desprende que *no* pueda darse *ninguna* definición de «bueno» o de otros términos éticos.

A. *Teorías naturalistas no satisfactorias*

Intentemos ahora analizar algunos candidatos más bien obvios al título de teoría que define términos éticos. Las primeras sugerencias resultarán todas ellas deficientes, de modos bastante evidentes; pero, a pesar de ello, es importante examinarlas y ver por qué son deficientes a fin de que podamos saber en qué debemos fijarnos cuando nos presenten intentos más sofisticados de definición. Como la palabra «justo» ha tenido definiciones más sencillas que «bueno» empezaremos por «justo». (En realidad, no tiene gran importancia emplear un término u otro como ejemplo, porque, en cuanto seamos capaces de dar una definición adecuada de un solo término ético, habremos conseguido nuestro propósito naturalista. Recordemos que el no naturalismo pretende que no puede definirse *ningún* término ético por medio de términos no éticos. Así pues, si encontramos una sola excepción a esa regla, los no naturalistas quedarán refutados.)

1. La primera teoría propuesta afirma que, cuando decimos que un acto es justo, solamente queremos decir que *aprobamos moralmente ese acto*. («Aprobamos moralmente» —y no sencillamente «aprobamos»— porque todos tenemos la experiencia de conferir a un acto nuestra aprobación *moral*, y lo que se sugiere es que el hecho de aprobar moralmente algo equivale a llamarlo justo.) Ahora bien, esta concepción no soporta una inspección detallada: decir que algo es justo es muy diferente que decir que lo aprobamos. 1) En primer lugar, si fuera lo mismo, lo único que tendríamos que hacer para descubrir si un acto es justo o no sería preguntarnos a nosotros mismos si lo aprobamos moralmen-

te, y con esto quedaría zanjada la cuestión. Si lo aprobáramos moralmente el martes y (tras reflexionar más) lo desaprobáramos el miércoles el acto sería justo los martes e injusto los miércoles. 2) En segundo lugar, *¿sobre* qué debería versar la reflexión? Sobre si el acto es justo o no, y no sobre si lo aprobamos o no. La gente sabe a menudo que aprueba o desaprueba algo, pero también se pregunta si *debiera* aprobarlo o no —si su aprobación está *justificada* o no— ; en otras palabras : si, después de todo, el acto es realmente justo o no. Solamene lo aprobarán si piensan también que es justo —el hecho de considerarlo justo no es lo mismo que el hecho de aprobarlo y se puede distinguir la aprobación del convencimiento de que es justo—. 3) En tercer lugar, si la afirmación ética solamente equivale a decir que la persona en cuestión lo aprueba, entonces nunca estará realmente en desacuerdo la gente en las cuestiones de lo justo y de lo injusto —y esto parece totalmente contrario a la realidad—. ¿Por qué se deduce esta conclusión? Porque, si Smith dice que aprueba algo y Jones dice que lo desaprueba, no estarán discrepando en asoluto. Smith no niega que Jones lo desapruebe y Jones no niega que Smith lo apruebe : no existe ninguna proposición que uno de ellos considere verdadera y el otro falsa, pero cuando Smith dice que fue injusto que Bruto matara a César y Jones dice que fue justo que lo hiciera, estarán ciertamente discrepando sobre algo. Pueden discutir la noche entera sobre la justicia o injusticia del acto aunque nunca se les ocurriría discutir sobre sus respectivas aprobaciones morales : cada uno de ellos sabe que el otro aprueba o desaprueba el acto en cuestión. (Existen otras muchas objeciones, pero bastan con éstas) [11].

La coherencia superficial que esta concepción posee surge de una confusión. Cuando decimos (sinceramente) que un acto es justo, probablemente es *también* cierto que lo aprobamos moralmente : sería extraño llamar justo a algo y, sin embargo, desaprobarlo. Pero esta ecuación no demuestra en modo alguno que cuando calificamos de justo a un acto lo *que queremos decir* es que lo aprobamos. Nuestra aprobación no es el *significado* de la frase que pronunciamos, sino que es, más bien, una *condición causal* de que hayamos pronunciado esa frase en ese momento

[11] *Ibíd.*, págs. 461-463.

concreto. Las condiciones en las que decimos algo no son lo mismo que lo que queremos decir con esa frase, cuando la decimos. Yo no estaría escribiendo un libro sobre Etica si no estuviera respirando: respirar es una condición que siempre está presente cuando escribo, pero este hecho no demuestra que lo que quiero decir con las frases que escribo es simplemente que estoy respirando. En cuanto tengamos presente la diferencia que existe entre lo que queremos decir con una frase y las condiciones en las cuales pronunciamos esa frase, ya no existirá la tentación de creer que «El acto X es justo» quiere decir ni más ni menos que «Yo apruebo moralmente X».

2. Otra teoría posible es que, cuando decimos que un acto es justo, lo único que queremos decir es que la *mayoría de la gente lo aprueba moralmente.* Si la aprobación mayoritaria hiciera que un acto fuera justo, existiría un modo relativamente fácil de descubrir si un acto es justo o injusto. Bastaría con hacer una votación pidiendo a la gente que dijera si aprueba o no la clase de acto en cuestión. Ahora bien, hacer una votación —si bien zanja la cuestión de qué es lo que *aprueba* la mayoría de la gente— no zanja la cuestión de qué es lo que la gente *debería* aprobar. A una persona que crea firmemente en que la segregación obligatoria en las escuelas es injusta no la convencerán de que es justa diciéndole que la mayoría del pueblo (en su Estado, en el sur de los Estados Unidos o en todo el país) aprueba la segregación. Por el contrario, se aferrará en su creencia con mayor fuerza y la hará pública a fin de que otras personas lleguen a desaprobar la segregación como él. Sin embargo, si la teoría que consideramos ahora es correcta, una persona que se enterara de que la mayoría aprueba la segregación *tendría* que creer que es justa, puesto que —según la teoría— «justo» significa, simplemente: «la mayoría lo aprueba». Más aún: si afirmara que la segregación racial es injusta cuando la mayoría la aprueba se estaría contradiciendo a sí mismo —según la teoría— porque estaría diciendo: «Yo creo que la segregación es injusta, pero, sin embargo, es justa (esto es, la mayoría la aprueba)». Pero, por supuesto, cuando los que están en la minoría discrepan con la mayoría, no dicen cosas tan absurdas como ésa. Por consiguiente, el análisis propuesto no puede ser correcto.

La segunda teoría se libra de una dificultad de la primera, a

saber, la de que es imposible una discrepancia en cuestiones de justo e injusto según la teoría. Porque, de acuerdo con esa segunda teoría, la gente puede discrepar entre sí y, de hecho, esto ocurre muy a menudo. Sin embargo, el problema estriba en que no es lo mismo discrepar sobre si algo es justo o injusto que discrepar sobre si la mayoría lo aprueba o lo desaprueba; esta segunda discrepancia puede dirimirse recurriendo a la opinión pública, pero a la primera no.

Está claro, pues, que no se puede descubrir la verdad sobre las cuestiones de lo justo y de lo injusto con una sencilla introspección o con una votación popular. Pero quizá haya otras posibilidades.

3. Se ha propuesto una tercera teoría de la definición de los términos éticos, a saber, que, cuando decimos que un acto es justo, el significado de esta afirmación es que *Dios ordena* (o *aprueba)* el acto. En un principio, esta posibilidad puede parecer sorprendente: «Yo creí que estabas hablando de teorías naturalistas y esta concepción es *super*naturalista». Pero esta sorpresa proviene de una confusión de terminología. La palabra «naturalista» se opone en un sentido a «supernaturalista». Pero no es éste el significado que se le da en ética. La llamada falacia naturalista consiste en igualar el significado de un término ético con el de *cualquier otro término no ético;* y, por supuesto, términos teológicos como «Dios» son términos no éticos en la misma medida que lo son los términos empíricos. Así, la concepción de que «El acto es justo» significa lo mismo que «Dios lo ordena o lo aprueba» es una teoría tan naturalista como la concepción que afirma que «El acto es justo» significa «La sociedad lo aprueba» o «Yo lo apruebo».

Hemos discutido ya el problema de los mandamientos divinos (págs. 46-50 y 263-271), pero no en el *sentido* de justo (estudiaremos esto ahora por primera vez), sino como criterio para *comprobar* la justicia de un acto. Es evidente que lo que yo quiero *significar* con una palabra o con una frase no tiene por qué ser lo mismo que el criterio que empleo para comprobar la verdad de una frase en la cual se contiene la palabra. Por ejemplo, cuando digo que hay luna llena en el horizonte lo que quiero decir es que hay un objeto físico a muchos miles de kilómetros y que es ahora visible para mí; pero el criterio que yo empleo

para comprobar la afirmación es el de la experiencia sensible: observo si aparece en mi campo visual, cuando miro en la dirección adecuada, una forma redonda y amarillenta. En un mundo en el cual todos los objetos rojos fueran redondos y todos los objetos fueran rojos, el criterio de un hombre ciego para descubrir si algo es rojo consistiría en tocarlo y comprobar si es redondo o no; pero —aunque él pudiera emplear este criterio sin cometer errores con tal de que fuera cierta la correlación entre lo rojo y lo redondo— el criterio empleado sería diferente del significado, porque lo que se quiere decir al calificarlo de rojo es que tiene un color determinado y no una forma determinada. Cuando un físico informa de lo que sucede en el interior de un ciclotrón quiere *significar* con su aserto que están sucediendo ciertas cosas en el ciclotrón, pero el criterio que emplea para juzgar lo que está sucediendo es la observación de lo que marcan sus diversos instrumentos de medida.

Sin embargo, aunque el significado de una frase y el criterio que empleamos para comprobarla no sean lo mismo, nos encontramos aquí con muchas de las objeciones que ya citamos al examinar los mandamientos divinos como criterio de lo justo. En realidad, si es inverosímil afirmar que los mandamientos divinos constituyen un *criterio* satisfactorio sobre lo justo, es todavía menos coherente afirmar que constituyen el *significado* mismo de la frase «El acto es justo». Así: la gente que no cree en Dios puede, sin embargo, creer que algo es justo; por tanto, al decir «Es justo» no querrán significar lo mismo que «Dios lo ordena». ¿Pretenden las personas religiosas decir que los no religiosos no pueden atribuir ningún significado a las frases éticas o que quieren significar con ellas algo sin saberlo? Además, ¿a qué Dios se refieren? ¿Estarían dispuestas a creer que lo que Dios ordena es justo *sea lo que sea* lo que (creyeran ellos) que Dios ordena? [12].

Una vez que se ha establecido la existencia de mandamientos divinos, así como la bondad de la Deidad (a fin de estar seguros que no va a dictar mandamientos malos), la naturaleza de los mandamientos divinos proporcionaría un *indicador* o *criterio* dig-

---

[12] Para un estudio detallado y cuidadoso de este tema, véase R. BRANDT, *Ethical Theory*, cap. 4.

nos de confianza sobre lo que era justo; pero seguiría sin demostrarnos que los mandamientos constituyan *el significado mismo* de las frases sobre los actos justos.

B. *La teoría del Observador Ideal*

Pero quizá podamos remediar algunas de las teorías rechazadas anteriormente siendo un poco más sutiles. En lugar de decir «Yo apruebo el acto», digamos «Yo tengo una *tendencia* o *disposición* a aprobar el acto». Esto es, lo *aprobaríamos* en ciertas circunstancias concretas, aunque quizá no lo aprobemos ahora: por ejemplo, lo aprobaríamos si reflexionáramos más sobre ello. Y refinemos todavía más nuestra definición hasta que diga no ya «Tiendo a aprobar este acto» —puesto que difícilmente tendríamos esa tendencia a aprobarlo antes de saber que existe—, sino «Tengo tendencia a aprobar *actos como éste*». Esta definición es, desde luego, vaga, porque ¿hasta qué medida (y en qué aspecto) tiene que ser como éste un acto para que se pueda decir de él que es realmente como ese acto? Sin embargo, se puede considerar que supone una mejora, porque, con otro cambio más, llegaremos a una teoría naturalista mucho más plausible, a saber, la teoría del Observador Ideal.

Según esta teoría, quién *habría* de aprobar actos como éste (o quizá incluso este mismo acto) no soy yo, sino cualquiera que sea imparcial (y que cumpla quizá otras condiciones, que estudiaremos más adelante). Esta afirmación es hipotética. No asegura que *haya* alguien que sea imparcial, etc., sino que, *si* lo hubiera, *entonces* lo que él aprobara moralmente sería (por definición) justo. La teoría no garantiza, pues, que podamos consultar con personas reales a fin de determinar sus concepciones y descubrir lo que es justo, porque quizá no existan personas reales que cumplan los requisitos especificados. Aunque a esta concepción se la llama, a veces, teoría del Observador Ideal, es posible que no existan Observadores Ideales. Sin embargo, el hecho de que existan, o no, no supone una diferencia para la teoría. Por supuesto, puede ser que solamente Dios sea Observador Ideal. También esto lo admite la teoría como posibilidad, pero no es un requisito de la teoría. Corrigiendo la teoría anterior (la tercera), que supone

la *existencia* de Dios a fin de hacer que las afirmaciones éticas tengan un significado, la teoría actual nos dice: «*Si* hay o hubiera un Observador Ideal (quizá Dios, quizá no), lo que ese Observador Ideal aprueba moralmente es (por definición) justo».

El hecho de que la teoría esté redactada en una forma hipotética puede hacer sospechar a algunas personas. Sin empargo, por sí sola esta forma hipotética no es una objeción decisiva; de hecho, muchas afirmaciones empíricas tienen un carácter hipotético y, sin embargo, ni siquiera los científicos más exigentes objetan a ellas; por ejemplo, «Si sumerjo este terrón de azúcar en el agua se disolverá», o incluso: «Si va usted a esa esquina encontrará un buzón de correos». Por supuesto, esas afirmaciones son predicciones sobre lo que ocurrirá en el caso de que hagamos antes otra cosa, pero se trata, sin embargo, de una cosa que está en nuestras manos hacer, a diferencia del hecho de ser Observador Ideal. Estas afirmaciones no afirman nada *contrario a los hechos*, y, sin embargo, las afirmaciones hipotéticas contrarias-a-los-hechos se emplean constantemente en la vida diaria: «Si hubieras venido anoche habrías visto al señor Robinson». «Si estuviéramos en la Luna veríamos a la Tierra como un disco mucho más grande que el que la Luna nos ofrece, vista desde la Tierra». Del mismo modo podríamos decir: «Si fueras Observador Ideal dirías...» o «Si te encontraras con un Observador Ideal te diría...».

Hasta aquí todo va muy bien, pero existe una dificultad: en la práctica, la teoría corre peligro de convertirse en un círculo vicioso. Si estuviéramos convencidos de que algo es justo y de que somos totalmente imparciales al pensarlo, probablemente rechazaríamos la opinión de cualquiera otra persona, diciendo que «No era imparcial». Esa otra persona, por supuesto, nos devolvería el cumplido. La teoría puede emplearse muy fácilmente para hacer que nuestras propias convicciones morales sean infalibles por definición.

Supongamos, sin embargo, que se ha superado esta dificultad; y que estamos ya en condiciones de someter nuestros juicios a otras personas que han pasado con éxito los *tests* necesarios para ser Observador Ideal. ¿Cuáles son exactamente esos *tests?*

a) Como ya hemos dicho, no se puede decir que una persona sea Observador Ideal a no ser que sea *imparcial*, esto es, a no ser que esté enteramente libre de prejuicios. Los prejuicios se

darán con toda probabilidad cuando la propia persona esté implicada en la situación, y la juzgue a su propio favor a fin de racionalizar lo que él desea hacer. Como ya hemos observado en capítulos anteriores, un buen *test* de imparcialidad sería preguntar a la persona que esté en esa situación: «¿Seguirías diciendo lo mismo si se invirtieran los papeles?». Otra pregunta sería: «¿Seguirías diciendo que es justo si no estuvieras implicado personalmente en la situación y no tuvieras nada que ganar ni que perder en ella?».

b) No se puede decir de una persona que sea Observador Ideal si no conoce los hechos relevantes en esa situación. Por ejemplo, una persona podría condenar al señor A por haber atacado al señor B, pero no le habría condenado de haber sabido que el señor B había atacado a la mujer del señor A. Podríamos alabar a una persona por haber aprobado con éxito un examen, hasta que nos enteráramos de que había obtenido ese resultado haciendo trampas. Es evidente que un Observador Ideal tiene que tener a la vista *todos* los datos relevantes de la situación. Podrían surgir, por supuesto, dificultades al decidir cuáles son los datos que son relevantes. Pero si especificáramos que nuestro Observador Ideal debe conocer *todos* los datos (en otras palabras: tiene que ser omnisciente) esta dificultad quedaría superada.

c) Pero no basta con la información. Podría darse el caso de que un hombre supiera que miles de personas se están muriendo de hambre en otra parte del mundo sin que este conocimiento le conmoviera lo más mínimo: para él no serían más que «un montón de estadísticas sin sentido». Si quiere ser Observador Ideal tiene que ser capaz de proyectarse vivamente a sí mismo, con su imaginación, dentro de los problemas y sentimientos de otros seres humanos. Tiene que ser, de hecho, capaz de entender plenamente sus situaciones, sus sentimientos y su experiencia total. La gente difiere grandemente entre sí por lo que se refiere a la capacidad de comprensión imaginativa, pero, probablemente, es cierto afirmar que no hay ningún ser humano que la posea con respecto a los demás con la misma fuerza que la posee con respecto a sí mismo. Y, sin embargo, el requisito en cuestión especifica que tiene que hacer esto por igual con relación a todos los que están implicados en las situaciones entre las cuales él ha de elegir.

d) El Observador Ideal tiene que tener una determinada conformación mental: tiene que ser tranquilo, desapasionado, reflexivo, capaz de sopesar todas las pruebas en pro y en contra, y de ver los dos aspectos de cada problema sin dejarse cegar por la pasión y por intereses especiales. Este es, ciertamente, un requisito más bien vago, pero hay que satisfacerlo antes de poder llegar a ser Observador Ideal. Nadie podrá serlo constantemente, sino sólo cuando su estado mental sea el que acabamos de especificar. Ni tampoco parece que este requisito sea imposible: parece que la mayoría de la gente *puede* encontrarse en ese estado en algunas ocasiones —por lo menos, cuando sus propios intereses no estén en juego— ; algunas personas tienen esas cualidades muy desarrolladas cuando valoran los actos de los demás, pero no parece que sean capaces de «salir de sí mismos» el tiempo necesario para valorar, en función de esas cualidades, sus propios actos pasados o futuros. Sin embargo, otras personas parecen incapaces de cumplir nunca ese requisito: todos los problemas los miran a la luz de algún interés creado y son incapaces de ser tranquilos o desapasionados; solamente consideran a cualquier problema en tanto en cuanto les afecte a *ellos*. (Un hombre dice a su mujer: «No me gustan las mujeres. Todo lo toman como si fuera un ataque personal». Su mujer: «*Yo* no».) Puede ser que esta incapacidad de ser desapasionado provenga de una educación infantil inadecuada y de malos hábitos, pero a veces puede tratarse de una cuestión de temperamento y es relativamente incambiable. Personas semejantes no están en condiciones de llegar a ser Observadores Ideales.

e) ¿Basta con esos requisitos? Se ha sugerido que todavía es necesario otro requisito más: que la persona sea sicológicamente *normal*. Supongamos que un hombre es jugador o aventurero por temperamento o desmañado, y que, sin embargo, es inteligente y observador y tiene muchos momentos de calma y de desapasionamiento. Por muy tranquilamente que reflexione sobre una cuestión, por mucho que se ponga en lugar de otra persona y considere sus dificultades, su respuesta seguirá siendo diferente de la de otras personas. El desea que la vida sea excitante y peligrosa. Por muy imparcial que procure ser —incluso al juzgar líneas de conducta en las que no está implicado— tenderá a adoptar decisiones que expongan a la gente a grandes pe-

ligros, porque piensa que la vida es más interesante y excitante de ese modo y porque cree que no hay nada peor que el aburrimiento y el hastío. Por supuesto, sabe que la mayoría de la gente, la mayor parte de las veces, no se siente atraída por tanta agitación y riesgo y aventura. Pero cree que si se les fomenta el ansia de aventuras a través de la experiencia, o de otro condicionamiento cualquiera, *disfrutarán* con ello. Todos los juicios que hagan —incluso los juicios morales— estarán marcados con esta inclinación temperamentalmente básica.

Algunos críticos dicen que hay que excluir a personas semejantes de la misión de Observadores Ideales, precisamente a causa de esa clase de temperamento. Ahora bien, esta exclusión engendra problemas. 1) ¿La posesión de cualquier *tipo de temperamento* impedirá ser Observador Ideal o Juez Ideal? Si esto es así, como todo el mundo tiene algunas características temperamentales, no podrá existir un Observador Ideal entre los hombres. Y, en verdad, ¿a qué se parecería una persona semejante? ¿Podemos ni siquiera imaginárnoslo? Podríamos decir que solamente Dios reúne esas condiciones. Pero incluso elegir a Dios presenta dificultades: ¿Podemos, realmente, imaginarnos cómo juzgaría un ser intemporal que no ha tenido infancia ni juventud ni condicionamientos ni hábitos? ¿Podemos imaginar a qué se parecería un ser semejante? 2) Ahora bien, si solamente se debe excluir del papel de Observador Ideal a la gente que tenga ciertos *tipos concretos* de rasgos temperamentales, ¿cuáles serán éstos? ¿Y según qué criterio? Si decimos que somos «normales» y que el hombre aventurero no lo es porque nosotros estamos en mayoría y él en minoría, nuestra afirmación será, indudablemente, cierta en el sentido estadístico de «normal». Pero ¿qué demuestra eso? La frecuencia de algo no prueba nada en absoluto sobre su deseabilidad. (Véanse las páginas 107-111.) Ahora bien, ¿en base a qué otra cosa podremos demostrar que estamos en mejores condiciones que el aventurero para ser Observadores Ideales? ¿Qué ocurriría si invirtiera los argumentos él y nos dijera que es el tipo deseable de temperamento aunque esté en minoría, y que nosotros estamos influidos por nuestras inclinaciones temperamentales de seguridad y de respetabilidad, típicas de la clase media? ¿Cómo vamos a demostrarle que nosotros somos más «normales» que él en un sentido *no* estadístico? Si po-

demos demostrárselo, ¿se demostrará también con ello que estemos mejor preparados que él para ser Observadores Ideales?

Es posible que esta cascada de objeciones resulte fatal para la teoría del Observador Ideal. Pero supongamos que las dificultades puedan superarse. ¿Será entonces satisfactoria la teoría como explicación naturalista del significado de los términos éticos?

Una vez descrita la teoría del Observador Ideal, si preguntáramos a la gente: «¿Es esta descripción lo que tú querías dar a entender al calificar algo como bueno o justo?». Probablemente, nos contestarían: «Por supuesto que no». Dirían que primero se preguntaron a sí mismos si un acto era justo o no y luego pensaron en cómo lo juzgaría un Observador Ideal (tal como se le ha descrito) y compararon *entonces* las dos cosas a fin de ver si en su opinión los dos juicios coinciden siempre o no. Ahora bien, si realmente ese procedimiento es el que sigue la mayoría de la gente, parece ser que siguen existiendo dos características: 1) la de ser justa y 2) la de estar aprobada por un Observador Ideal. Las dos pueden tener la misma denotación —del mismo modo que «triángulos equiláteros» y «triángulos equiángulos» tienen la misma denotación— pero, sin embargo, no *significan* lo mismo; dos características pueden ir siempre juntas sin que por ello se conviertan en una sola. Si realmente hay dos características, la teoría del Observador Ideal no ha tenido éxito como teoría naturalista que aspira a darnos el significado de los términos éticos. Si no define el término ético, sino que solamente nos dice qué otra propiedad va regularmente asociada con la de la justicia, entonces no nos dice lo que es la justicia, como no nos dice una definición de la equiangularidad lo que es ser equilátero. Volvemos otra vez a la «pregunta abierta» de Moore: ¿No podremos preguntarnos siempre significativamente: «Yo sé que este acto tiene la propiedad X (la de estar aprobado por un Observador Ideal), pero ¿*es*, sin embargo, justo? Si la pregunta no es autocontradictoria y ciertamente no parece serlo, tendremos de nuevo dos características en vez de una, y el análisis naturalista no habrá tenido éxito.

La técnica de la «pregunta abierta» —elaborada por Moore para refutar todas las teorías naturalistas— no se ha librado de las críticas. Consideremos simplemente un ejemplo. Si nos dan la definición de la palabra «circunferencia» como línea curva

cerrada y plana cuyos puntos equidistan de otro llamado centro, probablemente aceptaremos esta definición sin dudarlo. Y, sin embargo, ¿podemos decir verdaderamente que fue esta definición *lo que tuvimos constantemente* en el pensamiento cuando llamamos circunferencia a una figura? Indudablemente, no pensábamos en esta definición, más bien técnica, cuando identificábamos correctamente de niño los círculos en la pizarra, y los distinguíamos perfectamente de los cuadrados, las elipses y las parábolas. No teníamos, pues, la definición conscientemente en nuestra mente antes de que estudiáramos la geometría plana. Y, sin embargo, en *cierto* sentido la teníamos en el pensamiento, porque no realizamos siempre esta identificación con un 100 por 100 de exactitud por pura casualidad. (En el diálogo platónico *Menon*, y en otros lugares, Sócrates afirma que tenemos que haber tenido esas definiciones en el pensamiento en algún sentido, porque, de otro modo, no hubiéramos sido capaces de identificar una definición aceptable cuando nos encontramos con ella.) ¿De qué modo? Quizá de éste: nunca habíamos pensado hasta entonces realmente en la definición propuesta, pero en cuanto la encontramos descubrimos que: 1) la definición abarca todo aquello a lo cual habíamos aplicado el nombre, 2) la definición no abarca nada de aquello a lo que no habíamos aplicado el nombre, y 3) habíamos estado *empleando* todas las especificaciones dadas en la definición sin haber pensado conscientemente en ellas —habíamos sido conscientes de ellas únicamente en el sentido de que las *empleamos* sin haberlas *formulado con palabras*, y, por consiguiente, sin tener presentes en nuestro pensamiento las palabras exactas de la definición—. Podríamos sugerir que si una definición satisface esas tres condiciones, será perfectamente aceptable como definición, a pesar de que no hayamos pensado nunca en ella y que, por consiguiente, no hayamos podido tenerla presente en nuestro pensamiento durante todo el tiempo. ¿Es esto «lo que habíamos querido dar a entender durante todo el tiempo»? Sí, en el sentido de satisfacer esas tres condiciones citadas; pero no en el de haberlo tenido expresado verbalmente ante nosotros durante todo el tiempo. «¡Pero yo no quería significar (conscientemente) eso» no constituye, por consiguiente, ninguna excepción a su aceptabilidad como definición del término en cuestión. Pero el

hecho de que la teoría del Observador Ideal nos dé —o no— «lo que quisimos dar a entender durante todo el tiempo», incluso en ese sentido modificado, puede, por supuesto, seguir discutiéndose.

C. *La teoría de Ralph Barton Perry*

Examinemos, por último, una clase más bien diferente de teoría naturalista en la cual el interés se centra en la naturaleza del acto o en la propia situación, más que en la naturaleza del observador o juez del acto. El difunto Ralph Barton Perry ha intentado darnos un estudio naturalista no sólo de los valores morales «bueno», «justo», «deber», sino del valor estético, del valor económico y de todos los demás valores, definiendo el propio término de «valor». Muy pronto veremos su relación con el de «bien». ¿Qué supone que algo tenga valor o que sea valioso? Según Perry, cualquier cosa tiene valor *cuando es objeto de un interés* —cualquier interés—. Para un gato la leche tiene un valor; para un habituado a los estupefacientes, una droga tiene un valor. «Así, el valor de la paz es la característica que le confiere a la paz el interés que se tiene en ella, por lo que es o por cualquiera de sus atributos, efectos o implicaciones» [13]. Como «interés» es un término empírico, Perry nos *ha* dado una definición naturalista.

Ahora bien, ¿qué es el interés? No es lo mismo que aquello que describimos en páginas anteriores como *propio* interés (o auto-interés) ; el propio interés no es más que una clase especial de interés, un interés dirigido hacia cierto estado del ser de uno mismo. El interés —dice Perry— es «una serie de acontecimientos determinados por la expectación de su aparición. O bien, una cosa es objeto de interés cuando el hecho de esperar que ocurra mueve a acciones encaminadas a su realización o a su no realización. Así, la paz es un objeto de interés cuando se realizan actos que se cree que conducirán a la paz —o que impedirán la paz— o cuando se escogen o rechazan acontecimientos porque se espera

---

[13] De Ralph Barton Perry, *Realms of Value*, Cambrigde, Harvard University Press, 1954, pág. 3. Reproducido con permiso del editor.

que de ellos surgirá la paz» [14]. Cualquier cosa es buena en el más amplio sentido de la palabra, cuando es objeto de pro-interés, y mala cuando es objeto de anti-interés.

Ahora bien, ¿no existen pro-intereses buenos y malos? Por supuesto que sí. Pero ¿cómo podrá entonces adscribirse el valor a *cualquier* objeto de interés y la bondad a cualquier objeto de pro-interés? Una droga determinada tiene valor para el habituado a los estupefacientes porque tiene un interés en ella, pero ¿es buena simplemente porque tiene un pro-interés? Perry replica que la droga, considerada *meramente* como objeto de pro-interés, tiene un valor positivo y es buena, pero es también un objeto de fuerte anti-interés para otras personas y en esta medida es mala; probablemente, lo malo supera ya a lo bueno. Además, el hecho de habituarse a los estupefacientes impide que esa persona tenga o satisfaga otros innumerables intereses que podía haber satisfecho si no hubiera tenido interés por esa cosa fatal; esto es, ese interés es nocivo para todo el *sistema* de sus propios intereses. Análogamente, una medicina de sabor desagradable es mala porque se la teme y por su mal sabor; sin embargo, cura al enfermo capacitándole para perseguir sus demás intereses; habrá que valorarla, en conjunto, como más buena que mala. En verdad, puede ocurrir que una persona tenga pro-interés en tomar algo que resulte venenoso: por lo que se refiere al hecho de que el pro-interés se dirige a él, el veneno es bueno, pero —por mucho que pueda disfrutarse con su sabor— es malo cuando se considera la *pauta del total interés*, puesto que al tomarlo se pone fin a todos los demás intereses. «*Todo lo que es deseado, apetecido, disfrutado, querido, esperado*, es, *por ese mismo hecho*, bueno», dice Perry; [15], pero el opuesto de cada uno de esos estados es malo, y lo malo puede superar a lo bueno, aunque lo bueno esté presente.

Así pues, casi todo lo que existe en el mundo tiene aspectos buenos y malos, y no hay nada de lo que conoce el hombre que no sea bueno en un sentido o en otro, pero la pregunta no es si es bueno en su *conjunto*, o *como* «*saldo*»; la pregunta es si los pro-intereses (ser apetecido, disfrutado, querido, deseado) pre-

---

[14] *Ibídem.*
[15] *Ibídem.*

dominan sobre los anti-intereses. El objeto de los pro-intereses de una persona pueden ser objeto de los anti-intereses de todos los demás; e incluso en el interior de una persona puede ocurrir que una cosa sea objeto de su pro-interés pero esté reñida con todos sus restantes pro-intereses —no «armonizará» con ellos— y cuando esto sea cierto habrá que condenar como mala *en su conjunto* la búsqueda de la cosa en cuestión.

Considerando solamente al propio individuo, el estado más deseable consistirá en que toda su vida sea una *armoniosa pauta de intereses*, en la cual cada interés individual coopere con los demás intereses, en vez de obstruirlos. Una vida semejante será la mejor posible para el individuo. Pero, del mismo modo que un interés en la vida de un hombre puede obstruir a otros, también es posible que la suma total de los intereses de un hombre —aunque formen una pauta armoniosa total— obstruyan los intereses de otros seres humanos. *Puede* ocurrir que los intereses de un individuo estén centrados y armonizados y seguros; pero este objeto de *sus* pro-intereses armoniosamente integrados puede ser objeto de los anti-intereses de cualquier *otra* persona, por lo que su actividad seguirá siendo —en su conjunto— mala. Impide un valor total (intereses) mayor que el que realiza. La sociedad óptima será, pues, la que contenga la mayor realización posible de pro-intereses. Finalmente (introduciendo ahora por primera vez la palabra «justo»), es justo el acto que hace posible la realización máxima de pro-intereses de todo el mundo.

Con todo esto, la teoría de Perry empieza a resultarnos familiar: se convierte, en cierto modo, en una versión refinada del utilitarismo, en una teoría general interesante que cobija bajo el mismo techo al utilitarismo (social) y a la autorrealización (individual). ¿Por qué entonces la discutimos ahora, en este estadio final de nuestra investigación? Porque Perry no la presenta solamente como teoría verdadera de la ética normativa, sino como *definición* de «valor» y, por consiguiente, indirectamente de «bien» y más indirectamente de «justo». En este sentido, su análisis entra dentro de nuestro tema actual: las teorías naturalistas de la ética.

Como teoría de la ética normativa, la de Perry es fascinadora y excitante. Pero se le han hecho objeciones basándose precisamente en lo que pretende ser, esto es, en una descripción

naturalista de los términos éticos. ¿Nos da, realmente, la teoría de Perry «*el significado*» de estos términos éticos»? Los utilitarios —aquellos que no solamente aceptan el utilitarismo como teoría de la ética normativa, sino también como explicación del significado de los términos éticos— contestarán afirmativamente, pero otros lo negarán. Parece cierto que la mayoría de la gente cree que algunas cosas no son buenas aunque satisfagan el criterio de Perry, la máxima realización de pro-intereses, y no cree, evidentemente, que sean buenos *en proporción al* grado en que cumplen con el criterio de Perry. La mayoría considera que el incesto es injusto; pero ¿viola, realmente, el criterio de Perry en mayor medida que otras cosas como la evasión fiscal que la gente condena mucho menos? Quizá estén equivocadas estas personas al juzgar así; pero, mientras lo hagan, parece que no entienden por «bueno» y «justo» lo mismo que Perry. De hecho, incluso mucha gente que *estaría* de acuerdo sobre las cosas que son buenas y los actos que son justos disentirían de la concepción de Perry de que lo que entendemos al calificarlos de justo o de buenos es precisamente esa realización de un pro-interés.

Esta es, en resumen, la principal línea de ataque a la afirmación de Perry de que su teoría nos da una definición de los términos de valor. Pero Perry —al presentarnos sus definiciones— no pretende que éstas sean lo que se *entiende realmente* por esas palabras de valor. No considera que la pregunta «¿Qué quiere decir X?» sea lo mismo que la pregunta «¿Qué entiende la gente (tú, yo, los demás) por X?». Este punto es extremadamente importante al considerar la teoría de Perry y las teorías naturalistas en general.

Desgraciadamente, algunos filósofos formulan la pregunta sobre el valor en la forma «¿Qué se *entiende* por 'valor'?», como si ese significado estuviera ya determinado y como si solamente fuera necesario fijarse en él. Los que se enfrentan con el problema de este modo acostumbra a oponerse a las definiciones propuestas de valor, diciendo: «Pero eso no es lo que se entiende por valor». Sin embargo, el hecho es que no existe ningún significado establecido y universal de ese tipo. Personas diferentes quieren decir cosas diferentes en diferentes conceptos. El problema no está en descubrir un significado actual —hay demasiados significados—.

Ahora bien, el problema queda resuelto con la simple enumeración de esos numerosos significados. Esta tarea ya la hacen los diccionarios

extensos que dan la lista primorosamente impresa de todas las variedades de significados que aparecen en la literatura y en el lenguaje ordinario. La teoría del valor busca un significado preferente. El problema consiste en definir; esto es, en *dar* un significado a los términos, bien seleccionándolos de sus significados existentes o bien creando un significado nuevo.

Ahora bien, no debemos apresurarnos a concluir que este hecho de dar un significado al término «valor» sea una cuestión arbitraria dictada por el capricho o la simple conveniencia personal del autor. Es cierto que se puede hacer que el término signifique «lo que se quiera», pero esto no serviría para hacer propagar el conocimiento ni tendría la más mínima importancia, ni sería susceptible de ser probado a refutado. Al hombre que dijera «Cuando yo digo la palabra 'valor' me refiero a una vaca de color púrpura» nadie le escucharía, a no ser un siquiatra o el profesor de un jardín de niños. En otras palabras: tiene que existir un control o un conjunto de criterios con arreglo a los cuales la definición quede justificada o rechazada [16].

Y a continuación de esto, Perry propone las definiciones de «valor» y de «interés» que ya hemos analizado.

¿Cómo hay que conceptuar las definiciones de Perry a la vista de esas observaciones? 1) ¿Son definiciones *estipulatorias?*: ¿simples afirmaciones de cómo va él a emplear esos términos? En ese caso, ¿Por qué tenemos que aceptar sus estipulaciones? Pero, a la luz de sus observaciones sobre «la vaca color púrpura» es completamente cierto que no se limita a darnos nuevas definiciones estipulatorias. 2) ¿Son definiciones *reformadoras?* ¿Se limita a decir: «Sería una buena cosa que todo el mundo adoptara mis definiciones?».Pero ¿según qué criterio sería bueno que «todo el mundo adoptara sus definiciones»? ¿Según el criterio de «bueno» que él mismo establece? Ahora bien, en este caso, se estaría argumentando dentro de un círculo vicioso. 3) No, lo que parece más probable es que intente darnos definiciones *informativas* de esos términos. Está intentando expresar lo que significan esos términos tal como se emplean en la vida diaria; pero, como ya hemos visto, esto no es lo mismo que expresar lo que la gente dice que quiere significar al emplearlos, ni siquiera lo que entienden conscientemente al emplearlos, porque, por supuesto, la mayor parte de la gente no ha oído hablar de estas definiciones hasta que lee la obra de Perry. Lo que Perry

---

16 *Ibíd.*, pág. 2.

nos ofrece es más bien una *explicación* de los criterios que la gente emplea (aunque no con un conocimiento consciente) al usar esos términos —al distinguir lo que llama «bueno» de lo que llama «malo», al distinguir las situaciones que contienen valor de las que no lo contienen. En otras palabras, Perry nos ofrece algo análogo a la definición de «circunferencia» que el geómetra da a las personas que nunca han estudiado geometría. La definición que da no corresponde a lo que la gente entiende conscientemente por el término, pero da el criterio que la gente ha empleado durante todo el tiempo para distinguir las circunferencias de las que no lo son.

OBJETOR: Estoy conforme contigo por lo que se refiere a «circunferencia», pero no en lo que se refiere a «valor» o «bueno».

PARTIDARIO DE PERRY: Permite que te recuerde este hecho: En todas las disciplinas especiales los términos se cogen de la vida diaria y se emplean con significados más precisos que los que tienen en contextos ordinarios. La física emplea términos como «materia», «energía», «masa», «resistencia» de un modo mucho más preciso que los profanos. Sin esta precisión la ciencia no podría adelantar. Entre el uso ordinario y el uso científico de estos términos existe una continuidad, pero no son idénticos: no se puede esperar que después de haber oído la definición científica exclamemos: «¡Cómo; si eso es precisamente lo que yo quería significar con ese término constantemente!». ¿No podrá hacer la filosofía lo que hacen constantemente las ciencias: coger lo máximo posible del sentido corriente y después —en interés de la claridad y de la precisión— decidir un significado preciso que seguirá operando en gran medida en el mismo campo que su uso corriente?

OBJETOR: Por supuesto. Pero en la medida en que hagas eso tus distinciones *son* estipulatorias: estarás estipulando un nuevo significado para un término que tendrá todavía mucho en común con su significado ordinario. No te niego el derecho a hacer eso, pero sí el derecho a imponérselo a los demás; ¿por qué tenemos *nosotros* que aceptar tus definiciones? Concretamente, ¿por qué tendremos que aceptarla en el caso del término «bueno»? ¿Por qué tengo *yo* que estar a favor de X porque tú digas: «X es bueno según *mi* definición de 'bueno'?».

PARTIDARIO: Es verdad; yo me limité a hacer esa observación sobre las definiciones en la ciencia como medida de precaución. Lo que yo realmente sostengo es que mis definiciones no son en modo alguno estipulaciones. Yo sostengo que esas definiciones informan sobre los significados de los términos de valor tal como los empleamos tú y yo y otras personas, y tal como los hemos empleado constantemente; esto es, formulan los criterios que empleamos tanto tú como yo al decidir si hay que llamar a algo «bueno» o «valioso».

OBJETOR: ¡Pero esto es manifiestamente falso! Supongamos que yo soy kantiano y afirmo que mentir es siempre injusto, incluso en el caso de que una mentira determinada cumpla con *tus* requisitos de bondad (predominio de los pro-intereses); entonces yo no estaré encajando ciertamente en *tu* definición de «bueno».

PARTIDARIO: No estoy de acuerdo con esta conclusión. Puede ocurrir que todos los estudiantes de una clase estén de acuerdo en que uno y uno son dos y en que añadiendo uno a cualquier número entero se obtiene el siguiente número entero y, a pesar de esto, algunos de ellos podrán equivocarse al sumar cantidades complicadas. Están de acuerdo sobre ciertas premisas, pero no se atienen a ellas en la práctica. Lo mismo ocurre aquí: si yo puedo conseguir que tú estés de acuerdo con mis definiciones básicas, y si yo pienso que puedo conseguir esto en cuanto tú las entiendas, serás un hombre incoherente si niegas sus implicaciones en una fase posterior de la investigación.

OBJETOR: Concedido; pero supongamos que yo niego tus definiciones básicas. Yo admiro mucho tu teoría en otros aspectos; con un pequeño número de decisiones básicas has organizado todo el campo de los valores humanos, incluyendo la ética, de modo que ahora cada cosa encaja en su sitio: un campo decepcionante complejo de investigación ha quedado simplificado y clarificado, como una imagen fotográfica que queda de pronto bien enfocada. Todos los conceptos en el esquema del valor derivan del de interés; y todos los problemas éticos se han convertido de paso en problemas empíricos, que se pueden decidir, en principio, por los métodos de la ciencia en lugar de quedar relegados en el limbo de la intuición. Te has esforzado heroicamente por llegar al meollo de todas las discusiones sobre el valor, y con

ello has intentado franquear el abismo que existe entre lo empírico y lo ético. Has conseguido la unidad y nos has dado una teoría naturalista, todo ello de un modo muy brillante. A la vista de esa proeza, podré resultar desagradecido si te digo que pongo en duda que lo hayas realmente conseguido. Pero tengo que decirlo, porque dudo de que las definiciones que presentes *den* realmente una explicación de los significados de los términos de valor.

PARTIDARIO: Entonces tenemos que volver a empezar de nuevo, volviendo otra vez al «gato y a la nata». ¿No estás de acuerdo en que el valor solamente aparece cuando un sujeto (sujeto consciente) se interesa por un objeto (que no tiene que ser necesariamente un objeto físico)? ¿En que la montaña no tiene valor para nadie a no ser que alguien la vea y admire por su belleza (valor intrínseco), o descubra en ella depósitos de minerales de los que pueda beneficiarse (valor instrumental)? Sin consciencia no existe valor. Y ¿no estás de acuerdo en que un objeto tiene un valor positivo (o valor de signo «más») cuando se siente por él un pro-interés; y un valor negativo (o valor de signo «menos») cuando se siente por él un anti-interés (por ejemplo, cuando el observador lo encuentra feo o cuando resulta una barrera para el tráfico)? Y estando de acuerdo sobre todo esto, ¿no lo estarás también en que cuantos *más* pro-intereses satisfaga o realice un objeto tanto más valor tendrá? ¿Y que puede tener un valor de signo «más» para algunos y un valor de signo «menos» para otros? ¿Y que debemos calibrar su *valor global* considerando su relación con *todo* el sistema de intereses que concierne a todo el mundo implicado con el asunto? ¿Y que, por consiguiente, es bueno (en conjunto, como saldo a favor) si satisface el predominio de todos los intereses? ¿Y que, si la cosa en cuestión es un acto, será justo cuando ayude —más que cualquier otro acto posible— a conseguir ese predominio?

OBJETOR: Reconozco que todo esto suena muy coherentemente...

PARTIDARIO: Y yo te sugiero que vacilas en aceptarlo *in toto* debido a su novedad y a que no estás familiarizado con ello. Yo te digo que los fundamentos básicos del sistema (las definiciones de «valor», «bueno», «justo») *son* aceptables. Pero éstas son las premisas de las cuales se deduce todo mi sistema, y no puedes

aceptar las premisas sin aceptar sus implicaciones. Si alguna de las creencias morales que tienes (por ejemplo, la de que «Mentir es siempre injusto») entran en conflicto con mi sistema, me permito sugerirte que la razón de ese conflicto es que no has pensado a fondo en el conjunto del sistema. Tú no has visto todavía cómo la maldad o la bondad de cualquier cosa en el mundo puede comprobarse empíricamente en términos de mi teoría (aunque a veces resulte difícil en la práctica debido a la complejidad del mundo) ; y, en particular, no has visto qué fácil es —debido a esas complejidades— aceptar esas premisas iniciales, pero denegar, en cambio, sus implicaciones en los casos concretos. Si las premisas te parecen aceptables (y yo creo que sí te lo parecen —por lo menos, no he oído ningún argumento contra ellas—) entonces tienes que aceptar, si quieres ser coherente, las conclusiones que de ellas se deducen, del mismo modo que el estudiante que acepta ciertos principios básicos de la suma tiene que aceptar que 84.938 y 59.027 suman 143.965, y solamente dejará de llegar a ese resultado si se equivoca en la suma. Yo te sugiero que no son mis premisas las que están equivocadas, sino tu suma.

Dejaremos descansar ahora el caso de Perry. Si después de haber reflexionado nos parece aceptable su concepción, habremos conseguido una meta: una teoría naturalista de la ética que es satisfactoria. Si no la aceptamos, tendremos que continuar la búsqueda. En cualquier caso, todavía queda por examinar otro tipo de teoría totalmente diferente de cualquiera de los dos tipos que hemos considerado hasta ahora.

Ejercicios

1. ¿Cuál de las siguientes afirmaciones serían teorías naturalistas? «Bueno» significa:

a) lo que es deseado;
b) lo que es deseable;
c) lo que sería deseado por un Observador Ideal;
d) lo que es deseado de un modo razonable;
e) lo que todos los hombres desean desear;

Dé un valor a cada una de las teorías dadas, por lo que se refiere a su pretensión de reproducir exactamente el significado de «bueno».

2. En su opinión, ¿las investigaciones sicológicas y antropológicas

contribuyen a hacernos entender el significado de los términos éticos? Explique las razones.

3. Dé un valor a la concepción que afirma que «justo» *significa*: 1) lo que va en el sentido de la evolución; 2) lo que interesa a los más fuertes (Trasímaco en la *República*, de Platón; 3) lo que Dios ordena.

4. Un gran número de discrepancias éticas se debe a que los que discuten sobre ello tienen un conocimiento inadecuado y fragmentario de todos los datos de la situación. ¿Cree usted que la mayoría de las discusiones éticas —o todas ellas— quedarían resueltas si todos los que intervienen en ellas estuvieran familiarizados con *todos* los hechos que pueden tener algún efecto sobre el juicio moral en cuestión?

5. Sume todas las demás especificaciones que establece la teoría del Observador Ideal. ¿Cree usted que dos personas que cumplieran *todos* los requisitos para ser Observador Ideal discreparían (o podrían discrepar) alguna vez en sus juicios morales? Explique por qué.

6. ¿Cree usted que los dos últimos requisitos para ser Observador Ideal son necesarios por sí mismos, o solamente (si es que en realidad son necesarios) como condiciones necesarias para satisfacer los tres primeros requisitos?

7. Explique exactamente por qué la concepción de Perry es incompatible con la creencia de que la bondad o maldad de algo depende de la *opinión* de cualquiera sobre si es bueno o malo. («No hay nada bueno ni malo, eso depende de lo que se piense de ello».)

8. Después de oir la definición de Perry de «valor», alguien dice: «¡Pero si eso no es lo que yo quiero dar a entender con la palabra! ¡Nunca había oído en mi vida una definición como ésa!» ¿Por qué no es esta objeción una buena refutación de la definición de Perry?

9. Se dice que una teoría sobre lo justo es subjetivista cuando la justicia del acto depende de la actitud de alguno o de algunos seres conscientes en relación con el acto (el agente, un observador, o muchos observadores, o bien Observadores Ideales, o Dios). Se dice que es objetivista cuando la justicia del acto no depende de la actitud de nadie hacia él, sino de la naturaleza del propio acto (sus características, sus causas o motivos, su universalizabilidad, etc.). Clasifique todas las teorías discutidas en esta sección como subjetivistas u objetivistas, y justifique su respuesta en cada caso.

10. ¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con lo siguiente? ¿Por qué? «¿Qué es lo que falta en cualquier análisis objetivista o subjetivista? Lo más importante... es el concepto de obligación. 'Bueno' en sus sentidos no naturales lleva consigo la noción de que la cosa buena no *deberá* sacrificarse irreflexiblemente, sino que —en igualdad de condiciones— deberá buscarse. Ahora bien, decir que yo deseo algo o que yo siento una cierta clase de sentimiento emocional hacia ello... no entraña que yo tenga ninguna obligación de producir los objetos de este deseo o emoción» (A. C. EWING, *Subjetivism and Naturalism in Ethics*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, pág. 125).

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 26

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 7.

BRANDT, RICHARD, *The Status of Empirical Assertion Theories in Ethics*, en *Mind*, vol. 61 (1952), págs. 458-479.

BROAD, C. D., *Some Reflections on Moral-sense Theories in Ethics*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 468-488.

CAMPBELL, C. A., *Moral and Non-Moral Values* (1955), en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 340-362.

DEWEY, JOHN, *The Construction of Good*, en SELLARS Y HOSPERS *Readings in Ethical Theory*, págs. 272-291.

FIELD, GUY, C., *Moral Theory*, Londres, Methuen, 1921, cap. 11.

FIRTH, RODERIK, *Ethical Absolutism and the Ideal Observer*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12 (1952), págs. 317-345.

HARRISON, JONATHAN, *Empiricism in Ethics*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 2 (1952), págs. 289-306.

LEWIS, CLARENCE IRVING, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Paul Carus lectures, 1945), La Salle, III; Open Court Publishing, 1946, caps. 12-17.

PEPPER, STEPHEN C., *The Sources of Value*, Berkeley; University of California Press, 1959.

PERRY, RALPH BARTON, *General Theory of Value* (1926), Cambridge, Harvard University Press, 1954.

PERRY, RALPH BARTON, *Realms of Value*, especialmente caps. 1-8, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

PERRY, RALPH BARTON, *Value as Any Object of Any Interest*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 292-309.

ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *The Nature of Goodness*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 310-331.

RUSSELL, BERTRAND, *Human Society in Ethics and Politics*, Nueva York, Simon and Schuster, 1954, caps. 8 y 9.

SANTAYANA, GEORGE, *Hypostatic Ethics*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 263-271.

SHARP, FRANK C., *Voluntarism and Objectivity in Ethics*, en *Philosophical Review*, vol. 50 (1941), págs. 253-267.

WESTERMARCK, EDWARD A., *Ethical Relativity*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1932, cap. 5.

WHITE, M. G., *Value and Obligation in Dewey and Lewis*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 332-339.

ZIFF, PAUL, *Semantic Analysis*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1960, especialmente cap. 5.

27. La teoría emotiva

¿Cuál será, pues, el próximo paso? Cuando proferimos frases éticas *parece* que decimos cosas que no son en modo alguno lo mismo que cuando proferimos frases empíricas o matemáticas o cualquier otra clase de frases no éticas. Y, por ello, las teorías no naturalistas tienen inicialmente la mayor verosimilitud. Ahora bien, es posible que el concepto de intuición y las dificultades de la comprobación nos lleven a abandonar el no naturalismo en favor del naturalismo, y, sin embargo, el naturalismo —aunque supera el problema de la comprobación al hacer que las afirmaciones éticas sean, en último extremo, empíricas— no consigue convencer a mucha gente de que nos proporciona una traducción de las frases éticas a su sentido original; pedimos pan y nos dan un pastel, pero no pan. Eso, por lo menos, se sienten inclinados a creer los críticos del naturalismo. Pero ¿qué otra alternativa hay? Consideremos una alternativa que —independientemente de lo que podamos pensar de ella en un examen final— contiene muchas sugerencias útiles y llama la atención sobre puntos importantes a los que todavía no hemos aludido; esto es, la teoría *emotiva.* (Se la llama a veces «no cognoscitiva» en contraposición a los dos tipos de teoría que ya hemos considerado que se llaman «cognoscitivos» porque los dos afirman que las frases éticas se emplean para *afirmar* algo.) El dato que utiliza la teoría emotiva —y que, según ella, ni siquiera ha sido tenido en cuenta por las otras teorías— es que el lenguaje se emplea para otros fines que no son el de informarnos de los hechos. Cuando decimos «La película duró una hora y cuarenta y cinco minutos» formulamos un hecho sobre la película, pero cuando decimos «La película era muy aburrida» no estamos —*básicamente*— afirmando un hecho sobre ella, sino más bien expresando nuestra propia reacción ante ella. Si nos preguntaran «¿A qué propiedad de la película te refieres, al llamarla aburrida?», podríamos contestar: «No me refería en modo alguno a una propiedad de la misma película. Yo estaba expresando mi propia actitud ante ella: lo que me pareció». Según la teoría emotiva, las teorías analizadas hasta ahora cometen el error de suponer que los adjetivos son siempre nombres de propiedades o cualidades. Algunos adjetivos *son,* en ver-

dad, nombres de propiedades —«ancho», «verde», «pesado»—, pero otros no lo son: «aburrido», «excitante», «espléndido». Las teorías éticas anteriores han supuesto sin discutirlo que los adjetivos morales como «bueno» y «justo» pertenecen al primer grupo y no al segundo.

Si, de acuerdo con la teoría emotiva, ampliamos nuestra concepción de la función del lenguaje y procuramos ver lo que realmente estamos *haciendo* cuando usamos frases que contienen términos éticos, resultará evidente que no estamos *afirmando hechos* sobre las cosas que llamamos buenas tanto como estamos *adoptando una actitud* hacia ellas. Cuando la madre dice al niño que no haga algo porque «está mal» —en especial, cuando lo dice en un tono amenazador—, el niño, probablemente, no tiene ni idea de cuál es la propiedad del acto a la que se refiere su madre al calificarlo de malo. Pero lo que comprende el niño sin ninguna dificultad es que la madre, al emplear la palabra «mal» está expresando una actitud de desaprobación o de condena hacia el acto en cuestión. Ella no está describiendo el acto; ni siquiera está describiendo sus propias reacciones ante él, al decir: «Está mal». No está describiendo nada en absoluto, sino que está expresando su actitud ante el acto e intentando inculcar en el niño una actitud similar. Consideremos por separado estos dos aspectos:

1. Las palabras y las frases éticas se emplean para *expresar* los sentimientos y las actitudes. Normalmente, cuando empleamos palabras como «bueno» y «justo» estamos expresando nuestra aprobación de actos, personas o situaciones a las cuales aplicamos esas palabras, y al emplear «mal» e «injusto» expresaremos una desaprobación. En las situaciones morales expresamos aprobación o desaprobación *morales;* puede que aprobemos la técnica natatoria de alguien, pero no será una aprobación moral como lo es la de una acción caritativa. La palabra «bueno» se emplea corrientemente para las dos clases de aprobación.

Llegados a este punto tenemos que poner un cuidado especial en no confundir la teoría emotiva con nuestra primera teoría naturalista, según la cual «X es injusto» significa lo mismo que «Desapruebo moralmente X». Según esta teoría naturalista, cuando decimos que algo es injusto estamos *afirmando* que lo desaprobamos —afirmación que, por supuesto, es falsa si realmente no lo desaprobamos—. Pero, según la teoría emotiva, no estamos afir-

mando nada en absoluto; estamos expresando una actitud hacia ello, pero no afirmando que tengamos la actitud. «Me encuentro triste» afirma cómo me encuentro, pero «¡Ay!» expresa mi sentimiento sin afirmar nada. Según la teoría emotiva, las frases éticas son como ésta última y no como aquélla.

2. Las frases y las palabras éticas no se emplean solamente para expresar sentimientos y actitudes, sino para evocarlos o engendrarlos en otro. El lenguaje evocador no está dirigido hacia el que habla, sino hacia su auditorio. Cuando decimos: «Vale la pena que veas esa película, es muy buena» no expresamos tanto nuestro propio aprecio de la película como invitamos a nuestro oyente a que la vea. Cuando decimos a un niño: «Está mal que robes ese caramelo, no es tuyo» no estamos expresando nuestra propia desaprobación del robo (no necesitamos recordárnoslo a nosotros mismos que lo desaprobamos) tanto como intentando hacer que el niño lo desapruebe hasta el punto de que se abstenga de ello en el futuro. En otras palabras, estamos empleando el lenguaje de un modo directivo, dirigiendo las actitudes y sentimientos de otras personas. Intentamos —empleando el lenguaje— ejercitar una influencia sobre otras personas, cambiando así su comportamiento. A los niños se les estimula a hacer ciertas cosas y a abstenerse de hacer otras con estos medios verbales, quizá tanto como con los castigos o con las amenazas de castigo.

Según la versión expresiva de la teoría emotiva, cuando empleamos frases éticas como «Robar es injusto» no estamos formulando ningún hecho sobre el robo, estamos, simplemente, expresando nuestra propia actitud de desaprobación hacia actos de esa clase. Es como si fuéramos a decir «¡¡¡Robar!!!» con un tono de voz indignado y desaprobador. Es perfectamente evidente que cuando decimos «¡¡¡Robar!!!» no estamos diciendo nada que pueda ser verdadero o falso; y lo mismo es cierto —según la versión expresiva de la teoría emotiva— por lo que se refiere a «Robar es injusto».

Según la versión evocadora de la teoría emotiva, cuando decimos «Robar es injusto» estamos, de hecho, dando una orden: «¡No robes!». Pero, por supuesto, las órdenes o las prescripciones no son más falsas o más verdaderas que los gritos como «¡¡¡Robar!!!». Si yo te digo «¡Cierra la puerta!» sería muy poco apropiado que tú me contestaras: «¡Eso es falso!». Podrás

criticar mi orden diciendo que no está justificada, diciendo que el aire está enrarecido y que hay que dejar abierta la puerta; o podrás criticarla como superflua diciendo que la puerta está ya cerrada; o como imposible de hacer porque no puedes levantarte de la silla, pero no puedes decir que sea *falsa*. Esa diferencia distingue a las afirmaciones emotivas de las afirmaciones sobre hechos, como: «Esta mesa es negra» y «Este acto causa muchos sufrimientos», que *son* o bien verdaderas o bien falsas, aunque no estemos siempre en condiciones de determinar esto.

Normalmente, los aspectos expresivos y evocadores van juntos, y de ahora en adelante los consideraremos juntos en tanto que «teoría emotiva». Esta teoría ha sido desarrollada y ampliada de modos muy diversos y sutiles. Haría falta un libro entero para describir estos desarrollos y las controversias engendradas por cada uno de ellos. Aquí solamente consideramos algunas de las principales características que todas las versiones de la teoría emotiva tienen en común.

La teoría emotiva probablemente toca las cuerdas sensibles de la mayoría de las gentes, por lo menos, en un aspecto: *empleamos* el lenguaje del modo que describe la teoría, y lo empleamos constantemente. Todos los niños comprenden la importancia emotiva de los términos éticos (no, por supuesto, el hecho de *que* los términos se empleen emotivamente); saben cuáles son los tipos de conducta que se estimulan y cuáles son los que se prohiben. Pero si les preguntáramos el significado de un término ético de cualquiera de esas frases, serían totalmente incapaces de responder. También la madre que profiere esa frase dirigiéndose a sus hijos sería incapaz de responder; si la dijéramos: «Yo sé que cuando dices a tu hijo que robar es injusto estás intentando que cambie su actitud (y, por consiguiente, su conducta) hacia el robo e, indudablemente, estás expresando, al mismo tiempo, tu desaprobación; pero, aparte de eso, ¿qué estás *diciendo* sobre el hecho de robar cuando dices que es injusto? ¿A qué propiedad se refiere la palabra «injusto»?, ella, probablemente, nos miraría con estupefacción. Sabe el cometido que desempeñan frases como ésta y el niño lo sabe tan bien como ella, pero no podría decirnos —ni siquiera después de haber estado empleando frases éticas toda su vida— a qué propiedad de los actos se refiere cuan-

do los califica de justos o injustos. ¿No es este ejemplo una confirmación de la teoría emotiva —no explica adecuadamente el modo como se emplea en la práctica las frases y los términos éticos—? La teoría emotiva presenta, además, otra ventaja, por lo menos en lo que se refiere al análisis filosófico del lenguaje ético. Es posible que hayamos sentido constantemente, a través de nuestros diversos intentos de descubrir las definiciones naturalistas de los términos éticos, que «faltaba algo» en todos los análisis propuestos —algo difícil de determinar quizá, pero, sin embargo, algo que resultaba inadecuado en todos estos análisis—. ¿Será posible que lo hayamos descubierto ahora a la luz de la teoría emotiva? Los términos éticos tienen siempre un significado emotivo, y no lo tienen, en cambio, los términos no éticos a los cuales intentan traducirlos los naturalistas, o, por lo menos, no lo tienen en la misma medida. Cuando decimos «La película tenía las características A, B, C...» estamos describiendo la película. Cuando decimos «Vale la pena que la veas, porque es muy buena» estamos animando a otras personas a que la vean y la función del lenguaje es distinta. Hay un carácter persuasivo-expresivo adscrito a una frase ética que no lo está a la otra. No tiene, pues, nada de particular que nos sintamos insatisfechos ante todos los intentos de reducir la una a la otra.

Los no naturalistas también creen, por supuesto, que falta algo en las explicaciones naturalistas: la *propiedad no natural* que, según ellos, expresa la palabra ética. Ahora bien, ya hemos visto las dificultades que se encuentran al intentar descubrir cuál es esa propiedad no natural y cómo ha de comprobarse su existencia. ¿Nos proporcionará la teoría emotiva un modo de superar esa dificultad? ¿Nos dará un medio mucho más fácil de explicar el sentimiento de ese «algo que falta»? El significado emotivo de los términos éticos nos proporciona la respuesta, así que no tenemos por qué seguir buscando propiedades no naturales. Si nos sirve una explicación sencilla y fácil de encontrar, no tendremos por qué buscar una que sea misteriosa. Si ese ruido en la ventana, de noche, fue causado por un desconocido que pedía socorro, no necesitaremos buscar a un fantasma.

¿Qué conclusión podremos extraer de toda esta discusión? ¿Aceptaremos la teoría emotiva íntegramente, sin quitarle nada? Establezcamos inmediatamente la siguiente distinción: si la con-

cepción que estamos considerando afirma que los términos éticos *se emplean* emotivamente, resultará entonces difícil que nadie niegue esto —cualquier ejemplo de personas estimuladas, desalentadas, censuradas, alabadas, aconsejadas, halagadas, dirigidas, o amenazadas por medio de frases éticas, nos proporcionarán otros tantos ejemplos de teoría emotiva—. Y tampoco podremos negar fácilmente que falte en gran medida ese sabor emotivo en todas las explicaciones naturalistas intentadas hasta ahora. No se puede negar que existe *una* función emotiva de los términos éticos; pero se puede muy bien negar que la función emotiva sea su *única* función. Es decir, si la concepción que estamos considerando afirma que los términos éticos se emplean *únicamente* de un modo emotivo, esta afirmación no ha quedado demostrada Verdaderamente, no se ha presentado ni la más pequeña prueba en apoyo de esto. Examinemos algunos puntos relacionados con esta afirmación.

1. Los hombres emplean constantemente un lenguaje emotivo, independientemente de que sus discusiones y disputas tengan o no que ver con la ética. Y, sin embargo, no están usando *meramente* un lenguaje emotivo; además de ello, están empleando el lenguaje para *afirmar* algo. Si yo digo simplemente «¡Hurra!» o «¡Maldición!» yo no estoy afirmando (aseverando algo) por supuesto), sino que, simplemente estoy empleando un lenguaje emotivo; las interjecciones son el ejemplo más puro de lenguaje emotivo. Pero puedo producir el efecto que me propongo de un modo más seguro y más preciso si afirmo algún hecho en lugar de exclamar o de maldecir. Si digo: «Hay una bomba con un mecanismo de relojería en este cuarto, que estallará dentro de dos minutos», no me propongo simplemente proporcionar una información; mi intención es que se vaya todo el mundo del cuarto inmediatamente, y no habré conseguido realizar mi intento si tú sigues sentado y me dices: «Bueno, ¿y qué?». Pero si consigo el efecto que me proponía, no lo habré logrado profiriendo un lenguaje emotivo o gesticulando, sino, simplemente, afirmando un duro y frío hecho. El lenguaje evoca de un modo más eficaz cuando no es *meramente* emotivo, sino que afirma algo totalmente independiente de la emoción.

Surge aquí una distinción de máxima importancia. El propósito o intención que tengo al expresar la frase es una cosa y el

efecto que produzca realmente en mis oyentes es otra; pero lo que la frase *significa* (o lo que yo —al proferirla— quiero significar) es otra cosa distinta que no hay que confundir con ninguna de las otras dos. Mi intención al decir lo que digo puede ser la de hacer que tú cambies tus actitudes, modifiques tu conducta o quizá, simplemente, expreses tus propios sentimientos; pero todos estos propósitos que yo puedo tener al decir lo que digo ni siquiera rozan la cuestión de *qué* es lo que estoy diciendo, de cuál es el *significado* de mi frase. Cualquiera que entienda el idioma sabe lo que quiero decir con mi frase sobre la bomba. Si hay en la frase palabras que él no entienda podrá preguntarme, pero si él me pregunta *por qué* lo dije, podré decirle cuál fue mi propósito o intención al proferir la frase. Sin embargo, al decir mi propósito estoy contestando a una pregunta *diferente*. Lo que quiero decir con las palabras que profiero es una cosa, y mi propósito al proferirlas es otro. Con mi afirmación estoy intentando cambiar tus actitudes, pero no lo intento diciendo simplemente algo que pueda ser verdadero o falso. Por el contrario —precisamente al decir *lo que* dije, al comunicarte a ti ese hecho sobre la bomba—, soy capaz de conseguir el efecto que me he propuesto sobre tu conducta. Solamente puedo conseguir los efectos que deseo si tú entiendes el significado de las palabras que estoy profiriendo; mi tono de voz, mis gestos, y el carácter emotivo de mi lenguaje (si es que lo tienen) no conseguirán esto por *sí solos*.

«Pero —protestará alguien— no son así las cosas en la ética.» Existe, por supuesto, una dificultad por lo que se refiere al lenguaje ético —¡dificultad con la que nos hemos familiarizado suficientemente en este capítulo!—, consistente en descubrir exactamente lo que significan las frases éticas. En el caso de las frases empíricas no nos encontramos con este tipo de dificultad. Por eso la teoría emotiva representa un sistema tentador de librarnos de estas dificultades, pero no nos apresuremos a formular una conclusión. Precisamente porque resulta difícil explicar lo que una persona dice cuando profiere una frase, no se desprende de ello que lo que dice no tenga ningún sentido y que esté solamente «haciendo emoción». O bien, diciéndolo de otro modo, no se desprende de ello que sus palabras tengan *solamente* un «significado emotivo» —aunque se prestaría menos a confusión si en vez de «significado emotivo» dijéramos «efecto emotivo»

y distinguiéramos claramente a este efecto del significado—. En realidad, podríamos muy bien preguntarnos si el lenguaje emotivo estaría en condiciones de surtir el efecto deseado si no le acompañara *cierto* significado descriptivo —especialmente, cuando lo emplean personas maduras que no desean que la gente proceda a partir de sus sentimientos, sino que, simplemente, desean describir la verdad—. Es posible que las palabras éticas que usan los padres al dirigirse a sus hijos se empleen de un modo pura o primariamente emotivo; ciertamente, para el niño es este modo el que le resulta más evidente, pero cuando dos individuos se sientan y se preguntan si sería injusto que uno de ellos quebrantara una promesa solemne cuando a consecuencia de ello vaya a producirse más felicidad para todo el mundo que si se cumpliera la promesa, no están intentando expresar sus actitudes de aprobación o desaprobación ni influirse mutuamente para que uno acepte las actitudes del otro; *no tienen* —todavía— ninguna actitud que expresar, y todavía no saben cuáles son las actitudes que les gustaría que adoptara el otro; no están intentando expresar o evocar una actitud —ni siquiera intentan adquirirla—, sino aprender o descubrir algo en base a lo cual puedan tener una actitud que les parezca justificada. La teoría emotiva puede estar muy bien en ciertos contextos, cuando ya sabemos de antemano cuál es nuestra propia actitud y cuando intentamos persuadir a otra persona para que la comparta —como ocurre en las relaciones paterno-filiales—; pero ¿cómo operará cuando no intentemos inculcar una actitud, sino disponer de una base fáctica que nos permita tener una actitud hacia la cosa?

«Una base fáctica», decimos. Ahora bien, este intento parece demostrar una vez más que, al proferir frases éticas, *estamos* haciendo afirmaciones de hecho; al menos, creemos que las estamos haciendo. «¡No es cierto que sea justo hacer esto!», protestará alguien. Pero ¿cómo podrá ser cierto si, según la teoría emotiva, las frases éticas no son ni verdaderas ni falsas?

2. Es cierto que empleamos las frases éticas para persuadir, intimidar, estimular, y, en general, para influir en los sentimientos y actitudes de la gente. Ahora bien, ¿las empleamos *siempre* para ese propósito? 1) Una mujer dice a su marido: «¡Es injusto que te quedes hasta tan tarde fuera de casa, sin decírmelo o sin telefonearme!». Ella estará aquí intentando ciertamente

convencerle (quizá incluso ordenarle) para que se porte diferentemente en el futuro. Pero supongamos que en lugar de eso diga: 2) «Es injusto que anoche tardaras tanto en volver a casa». Esta observación no puede interpretarse como una orden —«Te ordeno que vengas más pronto anoche»— porque no se puede cambiar el pasado con una orden. Ya no hay nada que pueda cambiar lo que él hizo; sin embargo, sigue siendo posible considerar su observación como un intento de persuadirle para que no realice actos semejantes en el futuro. Pero supongamos ahora que ella diga: 3) «Mi padre se portó injustamente al enviarme a un orfanato cuando era niña». ¿Está intentando cambiar la conducta de alguien? ¿La conducta de quién? Su padre ha muerto y ella no volverá a ser niña ni tiene hijos a los que pudiera afectar esa afirmación. ¿En quién intenta ella influir? ¿En ella misma? ¿Necesita influirse a sí misma? Quizá entoces se esté limitando a expresar un sentimiento; pero quizá no. ¿Habremos de suponer que está expresando un sentimiento, cada vez que no podamos encontrar ninguna otra explicación dentro de los límites de la teoría emotiva? Si alguna persona dice: 4) «Fue injusto que Bruto matara a César» o algo igualmente remoto, la cosa queda todavía más clara. Podrá decirse que esa persona esté intentando influir sobre potenciales malhechores en el futuro y disuadirlos; pero ¿es realmente plausible esta explicación? ¿Tendrá que ser esa influencia el cometido de la frase? ¿O quizá se esté limitando, simplemente, esa persona a expresar su propia desaprobación, no a *afirmar* su desaprobación —como diría nuestra primera teoría naturalista—, sino, simplemente, a expresarla? Ahora bien, ¿deberá estar expresando una desaprobación cada vez que diga esa frase, y deberá suspirar una persona cada vez que se sienta triste? La teoría emotiva, como teoría que abarca todas las situaciones, no parece muy plausible.

3. Nos enfrentamos todavía con problemas más serios cuando consideramos el desacuerdo ético, porque, según la teoría emotiva, no existe el desacuerdo ético. Es cierto que si una persona dice: «¡Qué vergüenza!» o «¡Ay!» y otra dice: «¡Hurra!» en relación con la misma cosa o suceso, las dos personas no están adoptando la misma actitud hacia ello; pero no existe *desacuerdo* entre ellos porque hasta el momento no se ha proferido ninguna proposición: no se ha dicho todavía nada que uno de ellos

considere cierto y el otro no. Según la teoría emotiva, consideraciones análogas se aplican a las frases éticas. Cuando una persona dice que algo es injusto, pero anteriormente había dicho que era justo, lo que dice ahora no contradice lo que dijo antes, según la teoría emotiva, porque no hay *opiniones* éticas, sino, simplemente, *actitudes;* y lo único que podemos o debemos decir es que su actitud actual es diferente de su actitud anterior. No podemos decir que su concepción anterior estuviera equivocada (o que lo esté su concepción actual) porque, en primer lugar, no existe ninguna concepción, sino solamente una diferencia en las actitudes; su actitud actual frente a su actitud anterior; sus actitudes frente a las de los demás. Ahora bien, ¿es coherente esta explicación? Podrá, ciertamente, objetarse que su frase actual contradice a la anterior y que no existe, simplemente, una *actitud* hacia algo, sino una opinión ética; algo que *puede* ser verdadero o falso. Supongamos que una persona llega a dudar de una opinión o concepción moral anterior. Tendrá que haber entonces una concepción u opinión de la cual dudar y no puede haberla si —como dice la teoría emotiva— solamente existen actitudes diferentes y no concepciones contradictorias.

4. Puesto que —según la teoría emotiva— no existen creencias éticas, sino solamente actitudes, ¿cómo describiremos ese proceso que se llama normalmente «intentar cambiar la opinión de alguien sobre una cuestión moral»? Un partidario de la teoría emotiva afirmará que se trata, simplemente, de intentar cambiar sus actitudes hacia la cosa en cuestión por cualesquiera medios. En parte, podemos persuadirle para que cambie su actitud recurriendo a términos éticos impregnados de emoción. Pero este método no bastará en la mayoría de las ocasiones; la gente quiere hechos. Se les puede dar, por supuesto, hechos empíricos que cumplirán ese propósito, a condición de que dichos hechos sean lo suficientemente atractivos para ello. «Es una buena película, deberías ir a verla»; «¿Por qué?»; «Bueno, la señorita X trabaja en esa película y a ti te gusta mucho. Además, tiene mucho *suspense* y a ti te gustan las películas de ese tipo. Además, es en cinemascopio...». Podríamos seguir diciéndole cosas, recurriendo a los hechos que creamos que puedan producir ese cambio deseado en su actitud. Podría seguirse el mismo procedimiento por lo que se refiere a las cuestiones morales: «Deberías

tener más cuidado y no herir los sentimientos de los demás», «¿Por qué?»; «Bueno, en primer lugar, porque con eso no les ayudas: a nadie le gusta que se le hiera en sus sentimientos, y a ti tampoco. Además, con eso no consigues ningún bien para ti; la última vez que dijiste una cosa que hirió los sentimientos de tu jefe perdiste el aumento de sueldo que pensaba concederte». Los hechos empíricos citados pueden referirse a los sentimientos de la otra persona con relación a los demás (como en el primero) o su propio interés (como en el segundo), pero, en uno y en otro caso, se les ha mencionado con la esperanza de que vayan a cambiar la actitud de la persona.

Desde un punto de vista superficial este análisis puede parecer extremadamente plausible, pero ¿explica adecuadamente en qué consiste dar razones en ética? Cualquier afirmación, verdadera o falsa, que contribuya a que una persona cambie su actitud con respecto a X será una razón para hacer X. ¿Varían las razones con los caprichos de las gentes? Si una persona no acepta cierta medicina (que va a curarle) a no ser que se le diga que sabe bien, el hecho de que le digamos esto ¿constituye una *razón* (y mucho menos una buena razón) para que se tome la medicina? Es cierto que puede proporcionar un *motivo;* puede cambiar sus deseos y actitudes; pero ¿será una razón?

El partidario de la teoría emotiva niega que existan razones, en ética; o —si se prefiere— dice que *hay* razones, pero que cualquier cosa que pueda motivar que alguien haga algo cuenta como razón de hacerlo. (Son dos maneras de decir lo mismo.) Pero ¿es cierta esta posición de la teoría emotiva? ¿Es el hecho de tomar la medicina —si cree que sabe bien —una *razón* para tomarla? ¿Una *buena* razón? Ciertamente, hay que distinguir entre: 1) las razones para hacer X y 2) todo aquello que vaya a inducir a la persona a hacerlo. ¿No podrá ser algo una buena razón de hacer X, aunque en ningún modo motive que la persona realice X? ¿No es el hecho de que un acto —si se le realiza— causará sufrimiento innecesario y muy dilatado una buena razón para no realizarlo —una buena razón incluso si no produce *ningún* cambio en la conducta del agente porque le son indiferente los sufrimientos humanos—? ¿Podemos, realmente, identificar la razón de hacer algo con el hecho de proporcionar un motivo para hacerlo? ¿No se podrá tener un *motivo* para ha-

cer algo sin tener una razón —por ejemplo, cuando alguien se juega toda la fortuna familiar pero no podría aducir ninguna razón en defensa de esa conducta suya—? (¿Y no se podrá tener una razón y saber cuál es sin sentirse, sin embargo, movido en lo más mínimo a hacerlo?)

5. Los partidarios de la teoría emotiva tienen, sin embargo, una teoría sobre el desacuerdo en ética; o bien —como, según ellos, no existe ningún desacuerdo específicamente ético—, llamémosla teoría sobre las frases que contienen términos éticos que solamente difieren por la presencia o ausencia de la palabra «no». Cuando una persona dice «X es justo» y otra dice «X no es justo» no existe ninguna propiedad de X —su justicia o injusticia— sobre la que puedan discrepar. No obstante, ¿qué es lo que hace que los dos lleguen a un acuerdo, o, más exactamente, qué es lo que hace que uno de ellos deje de proferir su frase y profiera la frase de su contradictor? Según la teoría emotiva, esto puede ocurrir si llegan a un acuerdo sobre cuáles son los datos no éticos de la situación; si llegan a un acuerdo sobre este punto pero siguen profiriendo frases éticas «opuestas», no quedará nada más que hacer. La primera situación se llama «desacuerdo en la creencia» y la segunda «desacuerdo en el interés» [17]. Veamos cómo funciona esta distinción.

Supongamos que yo diga que no se debe aprobar a un estudiante y que tú dices que sí, pero supongamos ahora que me presentas pruebas concluyentes de que el estudiante ha hecho trampa en los exámenes, ha sobornado a un empleado del Registro para que cambie las notas de su expediente (porque de otro modo su calificación media sería demasiado baja para aprobar), o que ha falsificado la firma de varios médicos en cartas que solicitaban que se le exceptuara de ciertos exámenes por estar enfermo. En cuanto yo me entero de estos hechos «cambio de opinión» —esto es, profiero ahora la frase «no se debe permitir que apruebe» y de este modo concluye la controversia—. Y concluye porque tú y yo, en cuanto estamos de acuerdo sobre cuáles son los datos no éticos de la cuestión, llegamos al mismo veredicto. (O bien —si un ve-

---

[17] Cfr. CHARLES L. STEVENSON, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, en SELLARS y HOSPERS, *Reading in Ethical Theory*, págs. 426-428.

redicto tiene que ser una proposición—, limitémonos a decir: «Proferimos la misma frase».)

Pero supongamos ahora que —incluso después que tú me has informado de todos los datos sobre este estudiante y hemos llegado a un acuerdo sobre todos los datos que pudieran ser relevantes— yo no me rindo: Supongamos que sigo diciendo «Se le debe aprobar». Quizá tenga yo una actitud favorable en relación con las trampas y las falsificaciones y las apruebe rotundamente cuando permiten que la persona alcance sus objetivos; y nada de lo que tú o cualquiera otra persona pueda decirme me hará cambiar de actitud. En tal caso —según los partidarios de la teoría emotiva—, cualquier otro argumento será fútil: ya no existe ningún desacuerdo sobre cuestiones de hecho (porque yo doy mi asentimiento a todos los hechos relacionados con el caso que tú me presentas), sino solamente un «desacuerdo en la actitud» que no puede resolverse con argumentos. Pueden resolverse las discusiones fundadas en un desacuerdo (o ignorancia) sobre los hechos, en cuanto lleguemos a un acuerdo sobre cuáles son esos hechos; pero las discusiones que subsisten después de que se han examinado todos los hechos no pueden resolverse: en este caso, no se puede hacer nada argumentando, y cada uno de los interlocutores tendrá que contentarse con seguir su camino sin que la discusión haya quedado resuelta, o bien tendrá que intentar cambiar a su contradictor recurriendo a otro sistema que no sea el de presentar hechos, por ejemplo, la fuerza o la hipnotización u otros condicionamientos psicológicos.

Ciertamente, calificar de «desacuerdo» a este segundo tipo de discusión es engañoso, porque —en cualquiera de los sentidos habituales de la palabra «desacuerdo»—, cuando dos personas están en desacuerdo, existirá una proposición que una de ellos considera verdadera y el otro falsa; y —según la propia explicación de la teoría emotiva— no existe tal proposición en el caso de un «desacuerdo en la actitud»; solamente existe un duelo entre actitudes —con uno que está a favor de X y otro en contra de X—, y eso es todo. Puesto que —según la teoría emotiva— no existen hechos éticos, no puede haber desacuerdo sobre estos hechos; solamente puede haberlo sobre hechos no éticos que pueden llevar a la gente a proferir sus frases éticas.

¿Qué podremos decir de la explicación del «desacuerdo éti-

co» dada por la teoría emotiva? Un crítico podría presentar los siguientes argumentos: 1) Es posible que el motivo haya demostrado que hay un punto en el que concluyen los *argumentos* pero de ahí no se deduce que, a consecuencia de eso, concluya el *desacuerdo*. Antes bien, parece obvio que el desacuerdo sigue persistiendo. Pero, indudablemente, nuestro propósito al discutir no es meramente el de llegar al término de los argumentos, sino el de resolver el desacuerdo. Los ejemplos de la teoría emotiva no demuestran que el desacuerdo —en contraposición al argumento— haya cesado de existir; 2) «Pero, ¿cómo puede seguir habiendo un desacuerdo cuando no existe ninguna proposición que sea objeto de ese desacuerdo, sino solamente un enfrentamiento de actitudes?». Ahora bien, ésta es precisamente la cuestión: ¿ocurre realmente esto? ¿No sería preferible decir: «*Sigue* habiendo un tema de desacuerdo, a saber, el hecho de que se apruebe o no al estudiante»? La diferencia entre los ejemplos de «desacuerdo en la creencia» y «desacuerdo en el interés» es que, en el primer caso, los datos no éticos presentados llevan a un acuerdo sobre el problema ético, y, en el segundo caso, no. En este último caso, *no* hay ningún desacuerdo ético pero (se afirma) subsiste un desacuerdo ético concerniente a la moralidad de hacer trampas, falsificar, y otras acciones fraudulentas; la diferencia en la actitud es el *resultado* del desacuerdo ético. Incluso en el primer caso —el del acuerdo sobre los datos no éticos que llevó al acuerdo ético—, no hay por qué suponer que los datos no éticos fueran el *objeto* del desacuerdo; el desacuerdo seguía siendo ético, pero este caso quedó resuelto merced a la presentación de los datos no éticos en los cuales se basaba. 3) Ahora bien, ¿cuáles *son* entonces esos datos éticos sobre los cuales subsiste un desacuerdo en el segundo caso? Es fácil de decir: «Sigue habiendo un desacuerdo, a saber, al decidir si se debe consentir o no que el estudiante apruebe». Pero ¿qué se quiere decir con esto? ¿Sobre qué *están* exactamente en desacuerdo? Al llegar a este punto tenemos que volvernos o hacia el naturalismo o hacia el no naturalismo: o bien la concepción no naturalista (por ejemplo, Ross —que dice que estamos en desacuerdo sobre la existencia de una propiedad ética irreductible a cualquier propiedad no ética—), o bien la concepción naturalista (por ejemplo, Perry —que dice

que seguimos estando en desacuerdo sobre *otros* datos empíricos, por muy complejos que sean—).

Surge aquí una posibilidad interesante: ¿no podremos combinar la teoría emotiva con una u otra de los otros dos tipos de teoría? Si se interpreta la teoría emotiva en su sentido más puro o «más fuerte» —diciendo que el empleo distintivo de las frases técnicas es el emotivo, que no está adscrito a ellas *ningún* significado cognoscitivo, y que, por consiguiente, no hay ningún desacuerdo ético (puesto que los términos éticos no tienen, en ningún caso, significado cognoscitivo)—, entonces la teoría emotiva no podrá conciliarse con ninguna de las otras dos. Pero, si tomamos la teoría emotiva en su sentido «más débil» o «modificado» —diciendo solamente que las frases y los términos éticos *tienen* un significado emotivo (o unos efectos emotivos) y que se emplean para persuadir, expresar, intimidar, etc., pero no necesariamente *sólo* en este sentido—, entonces podrá combinársele fácilmente con uno u otro de los tipos de concepción que ya hemos examinado. Supongamos, por ejemplo, que nos sentimos inclinados hacia un naturalismo como el de Perry, y solamente dudamos en aceptarlo por la sospecha subsistente de que ninguna definición naturalista nos da realmente una traducción adecuada de las frases o de los términos éticos. Podremos entonces defender una concepción combinada como la siguiente: podremos decir que los términos éticos, como «bueno», tienen un significado emotivo («planea sobre ellos un aura de sentimientos favorables») que no poseen los términos no éticos —exactamente lo que dice la teoría emotiva— y que por eso es por lo que no es adecuada ninguna traducción que carezca de significado emotivo; pero que hay —además del significado emotivo que está siempre (o casi siempre) presente cuando se emplean los términos éticos— una componente cognoscitiva —que es débil o incluso no existente en los casos en los que simplemente intentamos influir en los sentimientos y actitudes de otras personas, pero que es fuerte cuando intentamos llegar apaciblemente a una concepción moral defendible— y que esta componente cognoscitiva es el objeto real del desacuerdo, cuando surge éste. Así pues, el hecho de que la gente tenga actitudes enfrentadas o contradictorias en relación con un acto o con una situación cuando profieren frases éticas opuestas, es verdadero, pero no es toda la verdad; las personas adoptan acti-

tudes enfrentadas *porque* están en desacuerdo sobre una cuestión de hechos auténticos: por ejemplo, sobre el hecho de que la cosa en cuestión posea o no cierta propiedad, como en el caso de que contenga o no (o —si se trata de un acto— lleve o no a) un predominio de pro-intereses totales. Esta concepción no difiere grandemente del naturalismo de Perry y no hay en ella nada que sea incompatible con la teoría de Perry. Es posible que nos parezca que la solución a los problemas metaéticos que hemos examinado en este capítulo estriba en combinar un aspecto de la tesis emotiva con una tesis no emotiva (si no la de Perry, cualquiera otra).

Sin embargo, si aceptamos esta solución, hagámoslo con los ojos bien abiertos y no queramos suponer que todos nuestros problemas van a quedar resueltos de un modo tan agradablemente ecléctico. Mucho dependerá del relieve que demos a la componente emotiva del significado de los términos éticos. ¿Afirmaremos que el «significado» emotivo de los términos éticos es tan fuerte que determina que estos términos se empleen o no, o afirmaremos que son sólo accesorios? Si decimos que el significado emotivo es primario y que el cognoscitivo es secundario (como dicen los partidarios de la teoría emotiva), nos sentiremos entonces tentados a decir que es el significado emotivo el que permanece constante a través de los conceptos en los que se emplean términos éticos, y que el significado cognoscitivo varía de un caso a otro. No parece verdad que la palabra «bueno» siempre —o casi siempre— lleve consigo un significado emotivo favorable; pero si decimos también que el significado cognoscitivo es secundario y varía de un caso a otro, tendremos entonces que llegar a la conclusión de que (en la medida en que esto ocurra) los que discuten sobre cuestiones éticas no están realmente en desacuerdo más de lo que lo estaban en la teoría emotiva «pura». Supongamos, por ejemplo, que Ross y Perry discutan sobre si un acto determinado es justo o no. Según la concepción que estamos considerando ahora, Ross —al decir que «X es justo»— estará: 1) empleando la palabra «justo» para expresar su actitud en favor de X e intentará conseguir que otras personas lo compartan (componente emotiva), y 2) estará también *afirmando* que X tiene una determinada propiedad: la justicia (componente cognoscitiva); y Perry, por su parte, al decir que «X no es justo» estará 1) empleando

la palabra «justo» para expresar su pro-actitud hacia X e intentará conseguir que otros la compartan (componente emotiva), y también 2) estará *afirmando* que X no puede llevar a la maximización de los pro-intereses de todo el mundo relacionado con ello (componente cognoscitiva). Ahora bien, tampoco aquí están realmente en desacuerdo —como tampoco lo estábamos tú y yo cuando tú decías «es azul» y yo decía «No, no es redondo»—, porque cada uno de ellos está atribuyendo un significado *cognoscitivo* diferente a la palabra «justo». No cabe duda que este tipo de cosas ocurre en la realidad. La gente cree a veces que no está de acuerdo cuando verdaderamente sí lo está. Ahora bien, si esto ocurre la mayor parte de las veces, o todas las veces, tenemos que llegar a la conclusión de que no existe ningún auténtico desacuerdo ético. ¿Y será, realmente, plausible esta posición? Si dos personas mantienen concepciones éticas opuestas, ¿estarán, realmente, adscribiendo a la palabra «justo» significados cognoscitivos diferentes o únicamente adscribiéndola el mismo significado emotivo? Cuando una persona dice que X es justo y otra lo niega, ¿no están —por lo menos normalmente— discrepando sobre la *misma cosa?* Ahora bien, si lo están, no puede ser correcta la concepción que dice que los significados emotivos permanecen constantes mientras que los significados cognoscitivos cambian. Tiene que haber algún punto estable sobre el cual pueda darse el acuerdo y el desacuerdo. Es fácil suponer —siempre que nos encontremos discutiendo— que nos estamos dejando engañar por alguna ambigüedad y es evidente que esto será lo que ocurra a menudo; pero si estamos en ese caso —si «justo» es tan múltiplemente ambiguo (cognoscitivamente) como lo exige la presente teoría— tendremos entonces que admitir que muy raras veces —o nunca— estamos en desacuerdo sobre cuestiones éticas. Verdaderamente, si las palabras éticas son tan ambiguas como todo eso, resulta absolutamente sorprendente que seamos capaces alguna vez de emplearlas inteligiblemente en nuestras conversaciones cotidianas.

Así pues, esta última modificación de la teoría emotiva se enfrenta con grandes dificultades. Y, sin embargo, no resulta fácil —una vez que hemos dado nuestro asentimiento a una teoría emotiva modificada, al dar por supuesto que los términos éticos tienen a la vez un significado emotivo y cognoscitivo —detenernos ante la siguiente modificación que afirma que lo que perma-

nece constante es el significado emotivo y lo que varía es el cognoscitivo— ; y, sin embargo, esta modificación engendra problemas difíciles y quizá insuperables.

Ejercicios

1. Dé una lista de doce términos empleados en ética que tengan «un fuerte significado emotivo». ¿Qué importancia práctica tendrá ser consciente de la naturaleza emotiva de su empleo? (Ejemplo: el término «libertad», «¿Ves qué libres somos? No tenemos ninguna ley en absoluto». «Pero la verdadera libertad sólo es posible bajo la ley; por consiguiente, nosotros somos más libres que vosotros».)

2. Lea el artículo tercero «Pragmatic Aspects of Meaming», de *Ethics and Language*, de C. L. Stevenson, y aplique cualquiera de sus análisis al problema que nos ocupado en los capítulos precedentes.

3. Analice el concepto de definición persuasiva (C. L. Stevenson, *Persuasive Definitions, en Mind*, vol. 48, núm. 187, 1938, págs. 331-350). Piense en algunas definiciones persuasivas que haya encontrado al examinar cuestiones éticas.

4. ¿Considera usted que las siguientes citas son una confirmación de la teoría emotiva? Explique por qué.

a) Si bien tiene sentido decir que dos objetos son idénticos en todos los aspectos menos en uno —a saber, uno es rojo y el otro no— no tiene, en cambio, sentido decir que dos objetos cualesquiera son exactamente iguales con la única excepción de que uno de ellos es bueno. Esto se debe a que el empleo de un término como 'rojo' es suficiente para destacar una diferencia fáctica entre dos objetos o sucesos, mientras que el empleo de un término como 'bueno' no lo es. Si alguien nos dice que ha pintado dos cuadros y que solamente uno de ellos es bueno nos sentiremos, naturalmente, inclinados a preguntarle cuál es la diferencia entre ellos. Supongamos que replicara: 'Esa es, precisamente, la diferencia: uno es bueno y el otro no'; a la mayoría de la gente esto le parecería ininteligible» (A. Montefiore, *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, págs. 58-59).

b) Si yo, que soy americano, voy a Inglaterra y empiezo a emplear las palabras «*garter*» (ligas) y «*suspenders*» (tirantes) como se emplean en América, un inglés me dirá: «A lo que llamáis '*garter*' nosotros lo llamamos '*suspenders*' y a lo que llamáis '*suspenders*' nosotros le llamamos '*braces*'». Yo acepto entonces su afirmación sobre el uso verbal y estoy de acuerdo en emplear —mientras esté en Inglaterra— esas palabras con su significado inglés a fin de evitar confusiones. Pero ¿y si yo, que soy americano, hubiera visitado la Alemania nazi en 1938, y a mi objeción, basada en argumentos utilitarios, a la persecución de los grupos minoritarios, mi huésped me hubiera replicado: «En la Gran Alemania, a la persecución de grupos minoritarios la llamamos 'justa'»?

En este caso, yo me niego a aceptar su costumbre (Parafraseado del libro *Ethics*, de PATRICK NOWELL-SMITH. ¿Cree usted que los dos casos sean análogos? Explique sus razones.

5. Los partidarios de la teoría emotiva dicen a veces que lo que tienen en común *todos* los empleos de la palabra «bueno» es el significado emotivo, y ninguna otra cosa, y que el significado cognoscitivo (descriptivo) atribuido al término varía de un caso a otro (si es que realmente tiene un significado cognoscitivo). Examine esta cuestión a la luz de:

a) La concepción de Aristóteles de que el significado corriente de «bueno» es el de cumplir una función (por ejemplo, un buen trabajo de cirugía es el que cumple en un alto grado el criterio para las operaciones quirúrgicas; un buen jugador de tennis es el que cumple en un alto grado el criterio para el juego del tennis, y así sucesivamente).

b) La concepción de Paul Ziff de que «bueno» significa siempre proveer a ciertos intereses» (P. ZIFF, *Semantic Analysis*, capítulo 5).

6. ¿Está usted de acuerdo o no con las afirmaciones siguientes? ¿Cuál cree usted que es su impacto sobre la defendibilidad de la teoría emotiva?

a) Según la teoría emotiva, la función definitiva de los términos éticos es emotiva, pero esto es claramente incierto; porque hay multitud de términos —«apaciguador», «negro», «comunista», por ejemplo— que tienen un significado emotivo mucho más fuerte que los términos éticos, y que, sin embargo, tienen muy poco o nada que ver con la ética.

b) Si una persona cree primero que «Matar no es nunca justo» (pacifismo) y luego cambia y cree que, a veces, es justo (aunque sea en muy raras ocasiones), habrá cambiado, ciertamente, de opinión *sobre la misma cosa*, a saber, la injusticia que supone matar. Así pues, tiene que haber algún significado cognoscitivo *uniforme* adscrito a la palabra «injusto», porque si no no serían incompatibles entre sí —como evidentemente lo son— su concepción anterior y la actual.

c) Todo lo que los partidarios de la teoría emotiva podrán decir sobre esto es que esa persona tiene ahora una actitud hacia el homicidio diferente a la que tenía antes. No podrá decir que tenga una *concepción distinta* (porque esto implica una proposición), ni tampoco podrán decir que en su concepción anterior estuviera equivocada. Lo único que podrían decir es que su actitud actual hacia el homicidio es diferente.

d) Si la última concepción descrita es correcta (esto es, la teoría emotiva modificada que afirma que el significado emotivo permanece constante y el cognoscitivo varía de un caso a otro), entonces si una persona, que dejara de ser kantiano y se convirtiera (por ejemplo) en discípulo de Mill, dijera: «Yo solía pensar que matar es siempre injusto, pero ya no opino así», tendría que interpretarse su frase del modo siguiente: «Yo solía pensar que matar no es universalizable, pero

ahora opino que no siempre tiene malas consecuencias». ¡Decir esto resultaría verdaderamente curioso! ¿Cuál sería el objeto de la palabra «pero»? Las dos cláusulas de su frase no se contradicen la una a la otra. De hecho, podría creer, de un modo perfectamente coherente, *a la vez* que mentir no es universalizable y que produce a veces el máximo bien intrínseco en las circunstancias especificadas.

e) (Réplica del partidario de la teoría emotiva) : Cuando una persona dice que matar no es justo y más tarde dice que sí lo es a veces, resulta clara una cosa: tuvo antes una actitud de desaprobación no cualificada hacia ello y ahora no la tiene. Esto es cuanto podemos deducir —y eso es precisamente lo que podíamos esperar de la teoría emotiva—. Para deducir algo más que eso tendríamos que conocer más datos sobre la persona en cuestión, pero eso que hemos deducido lo conocemos con toda certeza.

f) Además, la actitud que él tenga hacia algo es el único determinante de que llame a esa cosa buena o mala, justa o injusta. Podrá cambiar sus creencias sobre las consecuencias de matar, sobre las causas o motivos de matar, sobre la aprobación o desaprobación que otras personas sientan por el homicidio y —siempre que ninguna de esas cosas modifique su propia actitud hacia el homicidio— seguirá diciendo que matar es injusto. Pero en cuanto *cambie* su actitud hacia el homicidio —incluso si su actitud cambiada resulta de creencias no éticas que no han cambiado— *ya* no podrá seguir diciendo que matar es siempre injusto. ¿Hay una prueba más clara de que la teoría emotiva tiene completa razón al decir que la actitud de esa persona es lo único que determina el empleo de los términos éticos y que *cualquier otra cosa* —como, por ejemplo, las propiedades particulares de la cosa en cuestión que tenga presentes al calificarla de injusta, esto es, su universalizabilidad o sus consecuencias para la felicidad humana— es secundaria y accidental?

7. Lea el libro de R. M. Hare *The Language of Morals* (así como el capítulo noveno del libro de Richard Brandt, *Ethical Tehory)* e indique, con razones, si piensa que las enmiendas de Hare a la teoría emotiva suprimen algunas —o todas— de sus dificultades. (Según Hare, «Deberías hacer X» es una prescripción —«¡Haz X!»—, pero una prescripción *generalizada* que se aplica a todos los actos de la misma clase y que estamos en condiciones de apoyarla con razones.)

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 27

AIKEN, HENRY D., *Emotive Meanings and Ethical Terms*, en *Journal of Philosophy*, vol. 41 (1944), págs. 456-470.

AYER, ALFRED J., *Critique of Ethics* y *The Emotive Theory of Values*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 399, 402, 430-431,

AYER, ALFRED J., *On the Analysis of Moral Judgments*, en AYER, A. J., *Philosophical Essays*, Nueva York, St.-Martin's, 1954, págs. 231-249.

BARNES, WINSTON H. F., *Ethics Without Propositions*, en *Aristotelian Society Proceedings*, volumen suplementario 22 (1948), págs. 1-30.

BARNES WISTON H. F., *A suggestion about Value*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, *págs.* 391-392.

BRANDT, RICHARD, *The Emotive Theory of Ethics*, en *Philosophical Review*, vol. 59 (1950), págs. 305-318, 535-540.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, cap. 9.

CARRIT, EDGAR F., *Moral Positivism and Moral Aestheticism*, en SELLARS AND HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 405-414.

EDWARDS, PAUL, *The Logic of Moral Discourse*, Chicago, Free Press, 1955.

EWING, ALFRED C., *Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1952, cap. 7.

FALK, W. D., *Gooding and Guidings*, en *Mind*, vol. 62 (1953), páginas 145-171.

HARE, R. M., *The Language of Morals*, Nueva York, Oxford University Press, 1952.

HARRISON, JONATHAN, *Can Ethics Do Without Proposition?*, en *Mind*, vol. 59 (1950), págs. 358-371.

KAPLAN, ABRAHAM, *Are Moral Judgments Assertions?*, en *Philosophical Review*, vol. 51 (1942), págs. 280-303.

MOORE, GEORGE EDWARD, *A Reply to My Critics* (extracto), en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 432-440.

ROBINSON, RICHARD, *The Emotive Theory of Ethics*, en *Aristotelian Society Proceedings*, volumen suplementario 22 (1948), págs. 79-116.

ROSS, SIR WILLIAM DAVID, *Critique of Ayer*, en SELLARS AND HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 493-504.

STEVENSON, CHARLES LESLIE, *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (1937), en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, páginas 415-429.

STEVENSON, CHARLES LESLIE, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.

TOMAS, VINCENT, *Ethical Disagreements and the Emotive Theory of Values*, en *Mind*, vol. 60 (1951), págs. 205-222.

URMSOM, J. O., *On Grading*, en *Mind*, vol. 59 (1950), págs. 145-169.

28. CONSIDERACIONES FINALES

Es posible que a estas alturas hayan llegado a parecernos aceptables algunas formas de naturalismo, no naturalismo o emotivismo. Y es posible también que no hayamos llegado todavía a

ninguna conclusión sobre la metaética. En todo caso, nos hemos hecho ya una idea de cuáles son las alternativas y de cómo se las ha defendido y atacado. La teoría ética está todavía en plena pleamar y no se pueden dar respuestas finales en un campo en el cual se debate todavía con tanta fiereza cada uno de los problemas. Nuestra misión es solamente considerar diversas concepciones y los principales argumentos a favor o en contra de cada una de ellas. Ya se ha terminado la parte principal de nuestro cometido, en la medida en que se puede hacer esto en un solo capítulo.

A. *Otras maneras de estudiar los problemas de la metaética*

Ahora bien, queda todavía por hacer una labor esclarecedora. Nuestro examen no quedaría completo si no mencionáramos otros sistemas que estudian los problemas de la metaética.

1. «Hasta ahora has tomado en consideración lo que significan las frases éticas. A mí me parece una buena regla que sepas lo que quieren decir una frase cuando sabes qué *otras* se emplean para apoyarla. Cuando conoces todas las frases utilizadas para apoyar a una frase determinada conoces lo que significa esta frase.» Así, si quieres conocer el significado de la frase de un pacifista que dice que matar es siempre injusto, lo que tienes que hacer es reunir todas las frases que él presenta, o podría presentar, en apoyo de lo que dice, y una vez hecho esto sabremos qué significan su frase (la que contiene el término ético). Por ejemplo, si al defender su concepción pacifista recurre a las consecuencias que el homicidio tiene para la felicidad humana sabremos lo que significa su frase. Es una afirmación empírica disfrazada sobre las consecuencias de determinadas acciones.

Esta sugerencia resultará familiar a todos los que estén al corriente de los problemas de la epistemología contemporánea. Sin embargo, hay razones para dudar de que se trate de una explicación adecuada del significado de las frases éticas. Puede ocurrir que el señor B esté de acuerdo con las razones que da el señor A en apoyo a una afirmación ética y que, a pesar de ello,, esté en desacuerdo con la propia afirmación ética. «Yo acepto todo lo que me dices sobre las consecuencias que tienen los homicidios —podría decir el señor B— y sobre todos los demás

datos empíricos que presentas en apoyo de tu afirmación ética, pero sigo sin admitir que el homicidio sea siempre injusto.» Esta afirmación demuestra, ciertamente, que, al decir que el homicidio no es siempre injusto, el señor B *no* está simplemente formulando las afirmaciones empíricas emitidas en apoyo del juicio, puesto que ya está de acuerdo sobre ellas con el señor A. La relación de una afirmación ética con las razones aducidas para apoyarla es mucho más compleja que todo esto; las afirmaciones éticas no son, simplemente, un resumen de las razones a su favor. Se parece más a la relación que tiene una sentencia de los tribunales con las pruebas en las que se ha basado la sentencia. La sentencia es, en cierto modo, diferente a las pruebas, incluso a la suma total de pruebas. Puede ocurrir que dos jueces o dos jurados escuchen exactamente las mismas pruebas y lleguen, sin embargo, a sentencias contradictorias; por consiguiente, no se puede decir que la sentencia no sea más que un resumen de las pruebas. (Si la afirmación ética no equivale más que a un resumen de las afirmaciones presentadas para apoyarla, *¿en apoyo de qué* se presentarán esas pruebas?

Esta concepción extrae su verosimilitud inicial de circunstancias aparentemente paralelas de la epistemología y de la filosofía de la ciencia. Pero incluso esta verosimilitud podría discutirse. Cuando digo que hay un árbol en el jardín, la razón para decir eso consiste en que yo tengo ciertas experiencias sensibles con la vista y con el tacto, pero la frase «hay un árbol en el jardín» no versa *sobre* ninguna experiencia sensible, ni mía ni de ninguna otra persona. Se puede invocar la experiencia sensible en apoyo de la afirmación, pero no constituye su significado. Cuando digo que hay un árbol en el jardín no estoy hablando de la experiencia sensible, sino de un objeto físico que (eso creo yo) existe independientemente de que existan o no las experiencias sensibles. Indudablemente, yo no podría *saber* que hay un árbol en el jardín si no tuviera ciertas experiencias sensibles; pero no es esto lo que yo quiero significar cuando digo que hay un árbol en el jardín. No hay que confundir lo que quiere decir una frase con la manera que tenemos para descubrir si es cierta o no. Se puede aplicar las mismas consideraciones a la ética: cuando digo que un acto es injusto puedo apoyar esa afirmación con razones, pero mis razones para decir algo no son lo mismo que lo

que yo quiero decir con una afirmación cuando la digo. Pero existe una posibilidad más prometedora. Podríamos razonar del modo siguiente: las frases éticas no quieren decir, por supuesto, lo mismo que las frases empleadas para apoyarlas. De hecho, es imposible *definir* la mayoría de los términos éticos (aunque podamos a veces dar sinónimos aproximados). Consideremos lo siguiente: definir el término «relevante» acabaría con el ingenio de cualquier lógico, y, si bien todos los científicos emplean el concepto de evidencia, habitualmente nadie espera de ellos que den una definición estricta del término «evidencia». Resulta casi imposible presentar definiciones de los términos más esenciales; y, verdaderamente, ¿para qué hacen falta? Una definición es simplemente, un grupo de palabras *(definiens)* que pueden ser empleadas de modo intercambiable con la palabra definida *(definiendum)* y no siempre es cierto que exista un grupo de palabras en nuestro idioma que pueda emplearse de modo intercambiable con otra palabra. Cuando es posible llegar a definiciones exactas pueden resultar extremadamente útiles, pero, si no es posible, de esa imposibilidad no se desprende que las palabras en cuestión no tengan ningún significado o que no sepamos lo que queremos dar a entender con ellas. Exigir ese rigor a la metaética acabaría siendo solamente una controversia interminable entre el naturalismo y el no naturalismo, que, en opinión de muchos estudiosos de este tema, lleva a un punto muerto. Quizá pueda intentarse otra manera de estudiar el asunto. En las situaciones científicas los filósofos de la ciencia intentan descubrir cómo se confirman y comprueban las proposiciones científicas y por qué medios (que a veces implicarán una compleja interrelación entre la experiencia sensible y el raciocinio) se resuelven realmente los conflictos científicos. De un modo análogo, procuramos en la ética ver cómo empleamos las palabras éticas, cómo funcionan en nuestro idioma y cómo podremos realmente dirimir afirmaciones éticas contradictorias [18].

De hecho, existe un método de arbitrar esas afirmaciones que

---

[18] Esta manera de enfocar la ética —cuya exposición sistemática es relativamente reciente— ha tendido en los últimos años a desplazar a la controversia naturalismo-no naturalismo-emotivismo. Está expuesta con todo detalle en libros escritos por Toulmin, Hare, Nowell-Smith, Baier y otros. Véase la bibliografía al final de esta sección.

se conoce con el nombre de Método de la Actitud Cualificada. ¿Cuál es este método? En resumen, consiste en esto: nuestros juicios morales (o veredictos) los formamos en respuesta a impulsos de las actitudes que encontramos persistentes en nosotros mismos. Pero no sirve cualquier actitud; es preciso descartar algunas de ellas. Así pues, ¿en qué condiciones podremos decir que nuestras actitudes persistentes *no* son guías dignas de confianza para descubrir lo que es justo y lo que es injusto, y, por consiguiente, habrá que descartarlas? «Descartamos» una actitud: 1) si no es imparcial; 2) si no está documentada por lo que se refiere a los datos de la situación; 3) si es debida a un estado anormal de la mente, como, por ejemplo, «enfermedad, locura, fatiga, ira, dolor y depresión» [19].

¿No hemos discutido esta concepción anteriormente? ¿No se trata de la teoría del Observador Ideal con un nuevo nombre? No, exactamente. La teoría del Observador Ideal es una teoría sobre el significado de los términos éticos. Nos dice que la afirmación «X es justo» significa lo mismo que la afirmación «Un Observador Ideal (definido en términos de la posesión de ciertas características) aprobaría moralmente X». Por supuesto, esta posición es una teoría naturalista de la ética; y como tal se la ha criticado con argumentos —alguno de los cuales examinamos más arriba (páginas 784-787). Pero el Método de la Actitud Cualificada no es una teoría sobre el significado de los términos éticos. Solamente es idéntico a la teoría del Observador Ideal en tanto en cuanto esa teoría especifica los requisitos que tiene que cumplir un Observador Ideal. No dice que las frases de éste nos expliquen lo que *quieren* decir nuestras frases éticas. Así, el método en cuestión conserva los rasgos relativamente inobjetables de la teoría del Observador Ideal a la vez que nos evita tener que dar una explicación del significado de las frases y de los términos éticos.

El Método de la Actitud Cualificada consiste en proporcionar una explicación sobre cómo las personas conscientes y sensatas intentan resolver las cuestiones éticas. Estas personas descartan, por ejemplo, las actitudes que no son imparciales o que no están bien documentadas; y, cuando se da un desacuerdo ético, vuel-

---

[19] De R. Brandt, *Ethical Theory*, pág. 250. Un estudio completo del Método de la Actitud Cualificada está expuesto en su capítulo 10.

ven a buscar qué otras actitudes hay que descartar. Cabría preguntarse, sin embargo, si este método tiene mucha aplicación práctica en el caso de que el desacuerdo persista. Supongamos que una persona —que es lo más imparcial que puede, que es consciente de todos los datos relevantes de la situación, que posee una gran comprensión imaginativa para con las experiencias de los demás, y que tiene una estructura mental tranquila y desapasionada— atribuye a las vidas individuales (no las arriesgaría en un combate aunque con ello pudiera conseguir grandes ganancias) más valor que otra persona que posee las mismas cualificaciones. O bien, supongamos que la primera persona siente más ansiedad que la segunda porque exista en el mundo una gran cantidad de conocimiento o de felicidades aunque sea a costa de un gran sufrimiento de otras personas. ¿Qué habremos de hacer en esta situación? Aparentemente, ambos hombres han superado el *test* de la Actitud Cualificada. Por supuesto, uno de ellos siempre podrá decir al otro: «Tú, realmente, no has superado el *test;* vuelve a repasar tus actitudes», y el segundo podría replicarle exactamente lo mismo. No existiendo ninguna prueba independiente de que uno u otro no tenga las cualificaciones necesarias para emplear el método de la Actitud Cualificada resultará que no se puede hacer nada más para resolver ese problema. Quizá sea esta clase de desacuerdo lo último que tengamos que resolver. (Sin embargo, puede aceptarse perfectamente que la mayor parte de las discusiones éticas se resolverían si la gente fuera realmente imparcial, conociera todos los datos relevantes y sintiera una gran comprensión imaginativa de los problemas ajenos. El problema es que no resulta en modo alguno claro que puedan resolverse *todas* las discusiones.)

Todavía nos queda otro «*gambito*» por analizar. Hasta ahora hemos estudiado las afirmaciones éticas más o menos por separado; no hemos examinado los sistemas o jerarquías de afirmaciones. Ahora bien, no podemos embarcarnos en ese tema, que será el último de nuestro estudio antes de haber preparado el terreno con una nueva discusión sobre el tema que presentamos en el capítulo primero y cuyo examen aplazamos hasta estar en condiciones de volver a ocuparnos de él.

B. *Otra vez el relativismo*

A la luz de los capítulos anteriores volvamos a considerar el relativismo. Analizaremos primero el relativismo sociológico; y hay varias versiones de él:

1. *Relativismo sociológico.* *a)* ¿Tienen los diferentes individuos, grupos, tribus o culturas concepciones morales que se contradicen las unas a las otras? Parece evidente que sí (páginas 50-54). Algunos grupos, por ejemplo, creen que el parricidio es siempre injusto, mientras que otros grupos no lo creen así. Pero antes de que lleguemos a la conclusión de que el relativismo en este sentido es un hecho cierto, haríamos muy bien en preguntarnos si en todas las situaciones es la *misma clase de actos* la que se considera justa en una sociedad e injusta en otra.

> Thomas Jefferson dijo, más o menos: «Una revolución cada pocos años es una buena cosa». Ahora bien, supongamos que Carlos Marx hubiera dicho también: «Una revolución cada pocos años es una buena cosa». ¿Podríamos suponer que ambos estaban diciendo exactamente lo mismo? Por supuesto que no. O bien, supongamos que el señor A, que vive en una isla del Pacífico, dice que es justo enterrar vivo a su padre cuando cumpla sesenta años, independientemente de su estado de salud; y supongamos que yo digo que eso no es justo. ¿Estaremos hablando de lo mismo? No, necesariamente. La clase de situación que el señor A tiene presente es, probablemente, muy diferente de la que yo tengo. Quizá esté él suponiendo que el cuerpo que tendremos en el otro mundo será exactamente el que teníamos en el momento de morir (y, por consiguiente, puede ser aconsejable dejar esta vida antes de llegar a un extremo de gran debilidad física); mientras que yo puedo creer que no hay prueba alguna de que exista otra vida. Él está pensando en enterrar vivo a un padre que volverá a existir en el otro mundo con un cierto tipo de cuerpo; y yo no estoy pensando en eso en absoluto. En esas condiciones, decir que nuestras opiniones éticas han entrado en «conflicto» se presta a grandes confusiones [20].

Los actos en cuestión se conciben de un modo tan diferente que sería erróneo considerarlos como un *mismo tipo* de actos; aunque el hecho de que decidamos considerarlos como la misma clase de acto debido a ciertas semejanzas externas, o bien, como ti-

---

[20] *Ibíd.*, pág. 273.

pos diferentes de actos debido a su contexto diferente y a las creencias diferentes que llevan a ellos, dependerá, en último extremo, de cómo elijamos clasificarlos. Por lo menos, hay algo que queda claro: antes de que digamos (como lo hace mucha gente con notable ligereza) que un grupo considera que los actos de la clase A son justos y que otro grupo considera que los grupos de esa misma clase, A, son injustos, debemos aclarar en qué aspectos se pueden clasificar a los actos en cuestión como pertenecientes a «la misma clase».

b) ¿Sostienen, realmente, los distintos individuos, grupos, tribus o culturas concepciones morales *básicas* que se contradicen las unas a las otras? Si se puede poner en duda que discrepen sobre cualquier concepción moral, ciertamente podrá ponerse en duda que discrepen sobre las concepciones morales básicas (páginas 52-53). Por ejemplo, algunos grupos parecen atribuir a la conservación de la vida individual (contrapuesta a la supervivencia del grupo) un valor mayor que el que le atribuyen otros grupos —aunque con ello puede promoverse algún objetivo que no se conseguiría si se le diera un valor menos intenso—, de modo que, después de todo, las concepciones morales de los grupos no son básicas. Análogamente, ciertas tribus y culturas se oponen más que otras al hecho de permitir que los seres humanos y los animales sufran dolores; pero *quizá* se deba a que hay religiones o creencias metafísicas diferentes vinculadas a las dos convicciones morales, en cuyo caso este ejemplo equivale al del entierro del padre que hemos citado anteriormente. Resulta muy difícil estar seguro. Ahora bien, *parece* que grupos diferentes están en desacuerdo por lo menos en lo que se refiere a ciertas creencias y convicciones morales básicas, y demostrar lo contrario correrá a cargo de los que dicen que detrás del desacuerdo aparente existe un acuerdo subyacene.

c) Ya discrepen o no dos individuos o sociedades *reales* sobre sus concepciones morales (y esto, ciertamente, parece que ocurre), ¿discreparían alguna vez en sus concepciones morales dos individuos *hipotéticos* —incluso de culturas diferentes— que fueran ambos imparciales, conocieran todos los datos relevantes, fueran perfectamente capaces de identificarse imaginativamente y tuvieran una contextura mental apacible y desapasionada? Dicho con

otras palabras: ¿discreparían dos Observadores Ideales cualesquiera?

Esta situación se presta a discusiones espinosas: alguien podría decir: «No, no discreparían y, en este sentido al menos, no existe el relativismo». Pero es posible que hiciera esta afirmación fundándose simplemente en el razonamiento de que, si dos personas discrepan, por lo menos una de ellas no puede ser Observador Ideal. Ahora bien, este razonamiento es tautológico, porque entonces una de las características que definen al Observador Ideal sería que dos de ellos no pueden discrepar entre sí. Es evidente que no podemos resolver la cuestión de este modo sin caer en un círculo vicioso.

Sería preciso, primero, dilucidar *de modo independiente* si dos personas poseen o no los atributos de Observador Ideal, y, *después*, someter la cuestión a experimentación estudiando si alguna vez esas dos personas han estado en desacuerdo. Si se supiera que dos personas eran ambas Observadores Ideales y, sin embargo, estaban en desacuerdo, entonces sería verdadero el relativismo sociológico (en el sentido que estamos considerando ahora). La dificultad está, por supuesto, en que este experimento no puede realizarse porque no existen dos Observadores Ideales en este mundo —o, si existen, la gente discrepará, probablemente, por lo que se refiere a decidir quiénes son. Lo único casi que podemos hacer en estas circunstancias es preguntarnos a nosotros mismos: «¿Parece cierto que cuanto más se acercan las personas a los ideales de imparcialidad, conocimiento, etc., exigidos del Observador Ideal, tanto más se acercan a un acuerdo completo sobre cuestiones morales?». (Analogía: «Es cierto que cuanto más nos acercamos al vacío perfecto tanto más se acercará a la verdad el hecho de que la piedra y la pluma caen a la misma velocidad». La respuesta sería: «Sí, pero no podemos demostrarlo».) Aparentemente, esto sucede así pero no está demostrado ni con mucho que estén siempre de acuerdo. Es posible que lo estuvieran por completo si fueran constantemente Observadores Ideales. Pero no existe ningún medio de que nosotros podamos saber si lo serían y, por consiguiente, no podemos decir con confianza plena que ello sería cierto —excepto, una vez más, recurriendo al procedimiento circular de *definir* al Observador Ideal en términos de acuerdo completo.

Sin embargo, estas tres versiones se refieren al hecho de decidir si las personas (aunque se trate de personas ideales) *discrepan* o no, y, por tanto, todavía no hemos tocado la cuestión del relativismo *ético*. También éste puede revestir diversas formas; más de las que indicamos en nuestro estudio preliminar del relativismo ético en las páginas 53-56.

2. *Relativismo ético. a)* Según una de las versiones del relativismo ético, actos de un tipo determinado—como, por ejemplo, robar un pedazo de pan, o matar al padre—pueden *ser* justos en una sociedad o en un conjunto de circunstancias e injusto en otros. (No solamente *considerarse* justos —esta posición sería relativismo sociológico—, sino *ser* justos.) Pero si esta versión no significa nada más que eso, prácticamente todo el mundo estará de acuerdo con ella. Indudablemente, si las circunstancias son diferentes, el acto A puede ser justo y el acto B ser injusto, aunque tanto A como B sean actos de la misma clase. Consideremos, asimismo, nuestro ejemplo del despilfarro de agua en una sociedad que vive en el desierto (página 52): ¿quién no estaría de acuerdo en que ese despilfarro es injusto cuando escasea el agua, pero no lo es cuando abunda; o bien, este otro ejemplo: matar al propio padre puede ser justo si es miembro de una tribu que no puede sobrevivir a las largas migraciones necesarias para la supervivencia, en el caso de que estos viajes se vean obstruidos por personas ancianas que no pueden desplazarse con la debida velocidad; pero puede ser injusto en condiciones menos difíciles. Quizá no estuviéramos de acuerdo en todos los ejemplos posibles, pero, ciertamente, lo estaríamos en algunos: por ejemplo, mutilar el cuerpo de una persona viva es injusto si lo hace un descuartizador, pero no si lo hace un cirujano. (También aquí *podría* clasificarse a estos casos como tipos o variedades diferentes de acciones, según fueran nuestras clasificaciones.)

b) Por otra parte, la proposición «Si A es justo cuando lo hace una persona, podrá ser injusto cuando lo haga otra *exactamente en las mismas circunstancias* (tanto internas como externas)» no podría recibir el asentimiento prácticamente de nadie. Probablemente, incluso los antropólogos y sociólogos que presumen orgullosamente de ser «relativistas», tendrían que negarlo porque los ejemplos que *estos hombres* nos presentan constantemente son aquellos en los que los miembros de una tribu creen

que los actos de la clase A son justos en un *conjunto* de circunstancias (las circunstancias en las que se encuentran ellos mismos), mientras que los miembros de otra tribu piensan que los actos de la clase A son injustos en circunstancias claramente muy distintas. Por ejemplo, puede ocurrir que en una tribu las reservas de comida no sean suficientes si no se recurre a una alimentación con carne humana; pero esas circunstancias no se darán en otra tribu; o bien, que se permita la tortura en una tribu que cree que con ello se purifica el alma, y no en otra tribu que no comparte esa creencia religiosa. Los antropólogos no negarían, probablemente —por lo menos, ninguno de los «datos del caso» les obligaría a negarlo—, que *si* las circunstancias del acto fueran exactamente las mismas en ambas situaciones, lo que es justo en una tendría que ser también justo en la otra. La diferencia en la justicia o injusticia (justo en esta tribu, injusto en la otra) puede atribuirse siempre a algunas diferencias en las circunstancias, porque siempre pueden encontrarse una gran cantidad de diferencias en las circunstancias. (Por supuesto, este mismo principio se aplica a los individuos, y no solamente a las tribus o a las culturas.)

Siempre que una persona alegue que un acto determinado A es justo y que otro acto de la misma clase B, realizado en las mismas circunstancias, es injusto, la pregunta que nos haremos inmediatamente es: «¿Por qué? ¿Cuál es la diferencia entre ambas situaciones?», poniéndose así de manifiesto que creemos que no puede haber dos actos, uno de los cuales sea justo y el otro injusto, si no existe alguna diferencia entre ellos que explique la diferencia existente en el juicio moral. Por supuesto, normalmente resulta fácil encontrar numerosas diferencias. Encaucemos, pues, nuestra investigación en una dirección en cierto modo diferente. Interpretemos el relativismo ético, no como una teoría más sobre la ética, sino como una teoría *meta*ética: una teoría sobre el significado de las palabras o términos éticos. Quizá de este modo lleguemos a alguna formulación en la cual sea posible un desacuerdo inteligente.

c) Hagamos que «relativismo» quiera decir esto: si yo afirmo una regla o principio moral y otra persona lo niega, *ambas concepciones pueden ser correctas* (o válidas, o justificadas, o ver-

daderas). Ahora bien, ¿cómo es posible esa diferencia? Existen varias versiones de esta posición:

1. Podría afirmarse que la frase «X es justo» (o «Los actos de la clase X son justos») significa lo mismo que «Yo (o los miembros de mi sociedad, o tribu o cultura) *creo* que X es justo». En otras palabras no hay nada bueno ni malo, sino que es el hecho de pensar lo que hace que las cosas sean así. Sin embargo, esta teoría tiene un defecto lógico flagrante: emplea el término definido *(definiendum)* en la frase que le define *(definiens)*. El error es el mismo que si definiéramos la palabra «casa» como «algo que uno cree que es una casa». «Es justo lo que yo creo que es justo»; pero ¿qué quiere decir esta frase? Es justo lo que yo creo que es... qué? Justo. ¿Y qué es eso? Lo que yo creo que es justo. ¿Lo que yo creo que es qué? Justo. Y así indefinidamente, en un eterno retorno. Sustituyendo cada vez más la definición por el término, llegamos a «Lo que yo creo que es justo», esto es, «Lo que yo creo que yo creo que es justo», esto es, «Lo que yo creo que yo creo que yo creo que es justo», esto es... Nos quedamos reducidos a una serie infinita de balbuceos.

2) ¿Por qué no volver, pues, a la teoría de la aprobación autobiográfica (la primera de las teorías naturalistas que hemos examinado) y, en lugar de decir «Lo que yo creo que es justo» decir «Lo que yo apruebo»? Esta es, ciertamente, una teoría naturalista, pero ¿no es también relativista? Porque nos *permite* afirma que una persona puede llamar justo a un acto que otra persona puede llamar injusto, siendo, sin embargo, los dos correctos en sus afirmaciones. Cuando Smith dice «X es justo» quiere decir que él (Smith) aprueba X y cuando Jones dice «X es injusto» quiere decir que él (Jones) desaprueba X; y, por supuesto, tanto la afirmación de Smith como la de Jones pueden ser ciertas. Así pues, esta teoría naturalista es tan relativista como se quiera.

El único problema es que Smith y Jones no hablan de lo mismo. Porque Smith habla de la aprobación de Smith y Jones habla de la desaprobación de Jones. Entre ellos no existe ninguna clase de desacuerdo, porque ¿cómo pueden discrepar cuando ambas afirmaciones son ciertas —cada una de ellas relativa a su propia actitud de aprobación o de desaprobación de X—? Cuando Smith profiere la frase se trata de una frase sobre Smith, y cuando la profiere Jones se trata de Jones. Así pues,

no existe nada sobre lo cual se pueda estar en desacuerdo. No existe ninguna proposición que uno considere cierta y el otro falsa. (Esta situación no la encontramos en las otras teorías. Incluso en la segunda teoría naturalista [páginas 777-778] —la teoría de la consulta a la opinión pública— los dos juicios morales contrapuestos se refieren, por lo menos, a la misma cosa, a saber, si la mayoría del grupo aprueba o no X —e independientemente de que lo apruebe o no lo apruebe—. ¡Pero en la teoría autobiográfica ni siquiera existen juicios morales contrapuestos!).

3) Examinemos la concepción siguiente: los juicios morales discrepan realmente entre sí —*son* juicios sobre lo mismo—, y, sin embargo, pueden ser ambos ciertos: «X es justo» puede ser cierto para ti y «X es injusto» puede ser cierto para mí.

Ahora bien, este insípido clisé nos sumerge de nuevo en la mezquina fosa de confusiones que expusimos ya en el capítulo cuarto (páginas 228-231). Podríamos recordar aquí dos cuestiones pertinentes: primero, las afirmaciones no son «ciertas para mí pero no para ti»; son ciertas o no lo son, eso es todo. Las confusiones sobre este punto —que llevan a menudo a la gente a emplear el vocabulario de «cierto para mí»— surgen, por lo general, del hecho siguiente: una afirmación *sobre* ti puede ser verdadera y una afirmación exactamente igual (con excepción del nombre propio) *sobre* mí puede ser falsa. Puede ser cierto que a ti te gusten las fresas y falso que a mí me gusten; pero estas afirmaciones no son falsas para uno y verdaderas para el otro; son ambas ciertas, y negar una u otra de ellas equivaldría a proferir una afirmación falsa. O —segundo— «cierto para ti» puede querer simplemente decir: «Cierto *según* tú». Ahora bien, esta cláusula deja en pie la cuestión de si la afirmación es realmente cierta o no. Es posible que, según tú, vaya a haber una depresión económica en los dos próximos años y que, según yo, no vaya a haberla, pero entonces uno de los dos está equivocado. O habrá una depresión o no la habrá. Decir que la habrá «según yo» es, simplemente, una manera de decir «Yo creo que la habrá» o «*Mi opinión* es que la habrá» —y, por supuesto, mi opinión puede ser falsa—. No es verdadera para ti y falsa para mí.

Sin embargo, nuestro investigador quizá insista diciendo: «Yo no quiero decir, realmente, que una afirmación pueda ser cierta para ti pero falsa para mí. Cuando defiendo el relativis-

mo lo que quiero decir es que lo único que tú y que yo y cualquier otra persona puede hacer en el campo de la ética es comparar, simplemente, nuestras actitudes —nuestras actitudes morales, si lo prefieres— con los diversos actos y situaciones. Es posible que tú apruebes la eutanasia y yo no. Es posible que yo intente convencerte mediante ciertos datos y es posible que tú hagas lo propio conmigo. Pero no existe ningún modo de que yo pueda probarte a ti que mi concepción es correcta, como no existe ningún modo de que tú puedas hacer lo propio conmigo. En ética no se puede demostrar nada. Yo soy relativista porque creo que no hay *ningún método racional de solventar las discusiones morales*».

d) Pero con esta última afirmación nos encontramos ya con un relativista ético de diferente género. No alega que un mismo principio moral pueda ser a la vez verdadero y falso, simultáneamente correcto e incorrecto, a la vez justificado e injustificado. Según él, un principio moral u otro pueden justificarse perfectamente; pero si lo es, ¿cómo se va a demostrar ese hecho? Este tipo de relativista ético es un relativista sobre el *método de comprobación* de las averiguaciones morales. Dice que no *hay* ningún método de comprobación, y así, su posición resulta la del escéptico ético que examinamos en el capítulo primero (página 57). Podemos seguir llamándole escéptico, pero el término filosófico corriente en su caso es el de *relativista metodológico*. ¿Qué diremos de esta concepción?

Por supuesto, el relativismo metodológico *no es* aceptable si *existe* un método racional de solventar las discusiones morales. El partidario del Método de la Actitud Cualificada dice, por su parte, que existe ese método y que ya nos ha descrito cuál es. No es un método que, en la práctica, nos permita dirimir todas nuestras discusiones morales, pero ello quizá se deba a que resulta muy difícil estar seguro de que una persona cumple, realmente, los requisitos establecidos por el método. ¿Podremos, realmente, negar que la gente que satisface esos requisitos *resolvería* sus disputas morales? Hasta que no lleguemos a estar seguros de que no podrían hacerlo no podremos estar seguros de que no existe ningún método racional de solventar las disputas morales, y de que, por consiguiente, el relativismo tenga razón. Pero tampoco, por supuesto, podremos estar seguros —hasta que no se haya apli-

cado el Método de la Actitud Cualificada— de que el contradictor del relativista, el absolutista, tenga razón al afirmar que el empleo de ese método nos permitiría resolver todas nuestras disputas morales.

Ahora bien, se pueden decir todavía muchas más cosas sobre este asunto. Todo depende del *nivel* de controversia en el que se lleve la discusión. Esta cuestión del nivel nos lleva a ese análisis posterior que prometimos en la página 56. Y a ello nos dedicaremos ahora en un intento final de esclarecer la controversia absolutismo-relativismo. Imaginemos la conversación siguiente:

OESTE: Yo creo que, si una persona sufre con una enfermedad incurable y pide por escrito y ante testigos que se la mate sin dolor, hay que dar cumplimiento a ese ruego suyo. Y también creo que la persona que lo hiciera no debería comparecer ante los tribunales ni ser acusada de crimen por su acto misericordioso.

ESTE: Y yo creo que actos semejantes son siempre injustos. Existe siempre la posibilidad de que se trate de una maniobra amañada (suprimir al enfermo); y existe siempre la posibilidad, aunque sea remota, de que algún progreso médico repentino permita encontrar el modo de curar la enfermedad en cuestión.

OESTE: Te concedo que estas cosas son posibles, aunque curar a alguien que sufre los *últimos estadios* de una enfermedad, es hoy por hoy irrealizable y aunque una maniobra amañada es prácticamente imposible cuando se observan los requisitos que he recomendado. Sin embargo, reconozco que algo podía funcionar mal una vez de cada diez mil. Pero este inconveniente es muy pequeño comparado con la suma inconcebible de sufrimiento que podría evitarse si se permitiera la eutanasia en determinadas condiciones controladas.

ESTE: ¿Entonces tu razón principal a favor de la eutanasia es que con ella se impediría el sufrimiento? ¿Y tú cambiarías de opinión si alguien te convenciera de que no iba a disminuir en absoluto ese sufrimiento?

OESTE: Sí, lo haría.

ESTE: Pero dime: ¿Por qué estás en contra del sufrimiento?

OESTE: No estoy necesariamente contra todo sufrimiento. Quizá el hombre que ha nacido en una casa rica, que nunca ha sufrido, que desprecia a la gente que le rodea y que no se preocupa de los sentimientos ajenos debería sufrir un poco para que

viera lo que es. Pero estoy en contra de todo sufrimiento innecesario e inútil, contra todo sufrimiento que *no cumple* ningún propósito constructivo, y creo que (como siempre, con posibles excepciones) el sufrimiento de los agonizantes entra dentro de esta clase.

ESTE: Bueno, parece que tú y yo discrepamos sobre nuestros principios morales. Yo creo que es injusto suprimir una vida en cualquier circunstancia, y tú crees que se puede suprimir una vida cuando con ello se impida un sufrimiento. Así pues, permíteme que te vuelva a preguntar por qué estás en contra del sufrimiento, por lo menos en contra del sufrimiento evitable y del que no va a ser útil. ¿O quizá no puedes darme ninguna defensa de esa convicción tuya, quizá la consideras evidente o axiomática, o qué?

OESTE: No, mi desaprobación del sufrimiento evitable e inútil —así como muchas de mis otras convicciones morales— son una parte o aspecto de mi ética utilitaria. Mis concepciones sobre la eutanasia, sobre la guerra, sobre el comportamiento sexual, sobre el gobierno, sobre la crueldad con los animales, y sobre otras cuestiones que afectan a la moral, son todas ellas parte de un sistema, el sistema utilitario. Yo considero que el principio «Produce el máximo bien intrínseco posible» es básico, y todas mis valoraciones morales las hago fundándome en él, es decir: yo *compruebo* los juicios morales particulares sobre este o aquel acto en términos de las reglas morales que conciernen a las clases de acciones; y luego, doy, a su vez, una validez a esas reglas remitiéndome al principio utilitario que es mi norma o canon supremo.

ESTE: No tengo ninguna objeción a la comprobación y validez de los juicios morales, en el sentido en que empleas esas palabras. Ahora bien, en cuanto tienes la norma suprema —en tu caso, el principio utilitario—, el proceso de dar validez llega a su término, ¿no es verdad? Quiero decir que ya no hay nada más que puedas hacer. ¿Y qué ocurre si no doy mi asentimiento al principio? ¿Cómo vas a demostrármelo?

OESTE: Ya conoces la respuesta a esto, ¿no es cierto (páginas 755-759)? No pidas lo imposible —lo imposible lógicamente, además—. No se puede demostrar la norma suprema de-

duciéndola de otra norma superior a ella, porque en ese caso ya no sería la norma suprema.

ESTE: Reconoces que no puedes demostrar tu norma suprema. ¿Cómo vas a hacer entonces que yo la acepte?

OESTE: No estoy seguro de poder hacerlo; en todo caso, todavía no he llegado al final. Es cierto que no puedo dar validez a una norma suprema en términos de cualquier otra norma ética: como dije antes, eso es lógicamente imposible. Pero aun cuando no pueda darle esa validez —la validez se aplica a los principios subsidarios o derivados— *puedo* hacer otra cosa: puedo *vindicarlos*. Esto es, el principio utilitario es la cúspide de mi sistema moral y por encima de él no hay nada que permita darle validez: pero puedo intentar justificar el *hecho de que yo lo haya adoptado* —y a esta justificación se la llama vindicación—. Pero recuerda que no se vindican las proposiciones, sino las acciones; en este caso, el hecho de que yo adopte esa norma suprema.

ESTE: ¿Cómo vas a vindicar la adopción de tu norma suprema?

OESTE: En primer lugar, preguntándote: ¿Qué clase de mundo quieres? ¿Quieres vivir en un mundo en el cual haya un sufrimiento evitable o en el cual haya menos sufrimiento o no exista en absoluto? ¿En un mundo con libertad (dentro de ciertos límites) para hablar y actuar como lo desees, o en un mundo gobernado por un Estado policiaco? ¿En un mundo en el que el hombre puede desarrollar sus facultades —en todo caso, aquellas facultades cuyo desarrollo no obstaculice un desarrollo igual de las de los demás— o en un mundo en que estas facultades se vean constantemente impedidas y frustradas? Te pediría que estudiaras la naturaleza del hombre y del mundo en que vives y que te preguntaras luego, lo más honradamente posible, qué clase de vida te parece mejor para el hombre. Resumiendo, estoy intentando vindicar mi adopción de un sistema ético en términos de *estilo de vida* * y un estilo de vida incluye mucho más que un código moral: abarca todos los aspectos posibles de la vida y de la conducta humana [21].

---

* *Way of life*, en el original. *(N. del T.)*

[21] Debo mucho de lo expuesto a continuación a PAUL TAYLOR, *Normative Discourse*.

ESTE: Quizá puedas vindicarlo para ti mismo pero no para mí. Suponte que yo no comparto esos ideales «básicos». Suponte que yo digo: «No me has dado ni la más pequeña *razón* de que yo deba desear esa clase de mundo». Imagínate que yo diga: «Tu elección de un sistema de vida, gracias al cual deseas vindicar la adopción de un sistema moral, es enteramente irracional».

OESTE: Y suponte que yo diga que no lo es; porque opino que hay todavía un paso más. Pienso que incluso un estilo de vida puede justificarse —no demostrarse del modo como se demuestra una afirmación moral particular en términos de reglas que la abarcan, o como se pueden demostrar las reglas en términos de una norma o normas supremas, pero haciendo, sin embargo, que parezca *más racional* que otro estilo de vida. El hecho de que yo realice, realmente, la justificación o no lo haga es otra cuestión; pero pienso por lo menos que puedo demostrarte que la elección de un estilo de vida, gracias al cual vindico la adopción de un sistema moral, no es una decisión arbitraria o irracional. Así pues, yo propongo estos cuatro pasos: comprobación de una afirmación moral particular por medio de ciertas reglas (que, a veces, por supuesto, contendrán muchas cualificaciones) ; validez de las reglas por medio de una norma o normas supremas; vindicación de la adopción de la norma suprema (y, por consiguiente, de todo el sistema que sostiene) en términos de estilo de vida; y justificación del estilo de vida demostrando que es más racional que otros.

ESTE: Has bosquejado un programa muy ambicioso, en especial en su última parte. Suponte que me dices cómo te propones realizarlo.

OESTE: Lo intentaré, pero permíteme que te señale primero que aquí es donde estriba, realmente, el problema básico del absolutismo frente al relativismo. Opino que, si reflexionamos sobre ello, nadie dudará de que damos validez a nuestras reglas morales en términos de normas supremas de conducta; o, probablemente, que podremos vindicar la adopción de esas normas en términos de un estilo de vida. Pero el relativista —según creo que hay que definirle— es un hombre que dice que un estilo de vida no puede justificarse —que la elección entre estilos de vida es totalmente arbitraria o irracional—. Creo que esto es lo

que realmente quiere decir el relativista cuando afirma (página 831) que no existe en ética ninguna base racional para resolver las disputas. Tenemos que llegar a ese nivel antes de encontrarnos con el relativista honrado-hasta-la-bondad.

¿Los valores son relativos o absolutos? Si podemos rastrear los fundamentos lógicos de nuestros valores morales hasta llegar a nuestra adhesión a un estilo de vida determinado, pero no podemos justificar esa adhesión, diremos que todos los valores son relativos. Son relativos en lo que se refieren a nuestro estilo de vida. (Más exactamente, son relativos en lo que se refiere a nuestro sistema de valor, y éste es, a su vez, relativo por lo que concierne a nuestro estilo de vida.) Esta posición relativista afirma que si descubrimos (como aquí ocurre) que sociedades y culturas diferentes tienen estilos de vida contrapuestos, la lucha entre ellos será una cuestión de fuerza bruta, a no ser que voluntariamente decidan tolerar las diferencias recíprocas. No se puede hacer ninguna elección racional entre ellas. Si una tiene un Código moral (esto es, un sistema moral de valores) que contradice al código moral del otro, de modo que actos de una clase determinada sean justos en una cultura e injustos en la otra, no podemos hablar de actos de esta clase diciendo que son «realmente» justos o «realmente» injustos. *Son justos* (y no simplemente *considerados* como justos) en una cultura y no en la otra. Se pueden dar buenas razones *en pro* de hacer los actos si se aceptan las normas supremas del sistema de valores vindicado por el estilo de vida de la primera cultura. Análogamente, se pueden dar buenas razones *en contra* de hacer los mismos actos en el marco del estilo de vida de la segunda cultura. Como no se pueden dar buenas razones en apoyo de todo un estilo de vida mejores que las que pueden aportarse en apoyo del otro, estas «buenas razones» son, a su vez, relativas en lo que se requiere a sistemas de valor y (finalmente) a estilos de vida. Solamente son válidas en tanto en cuanto adoptemos un determinado sistema de valores y aceptemos un estilo de vida [22].

¿Qué te parece: habremos llegado con esto al meollo del problema existente entre el relativismo y el absolutismo?

ESTE: Ciertamente, has expresado tan bien el argumento en favor del relativismo que no veo cómo vas a salir de ahí, o cómo me vas a convencer de que no es la única concepción aceptable.

OESTE: Quizá no lo consiga, pero vamos a ver...

ESTE: Recuerda que no puedes decir que un estilo de vida sea mejor que otro por el hecho de que lo inspire el principio

---

[22] *Ibid.*, cap. 6.

utilitario —o cualquiera otra cosa de este tipo— porque ello sería una petición de principio. Tu norma suprema —o el hecho de adoptarla— ha sido vindicada en términos de estilo de vida, así que no puedes dar ahora media vuelta e intentar justificar el estilo de vida por medio de una norma suprema.

OESTE: Me doy perfecta cuenta de eso, por supuesto.

ESTE: Ni tampoco podrás ya invocar ningún paralelismo entre lo que intentas hacer ahora y la justificación de las reglas básicas de argumentación (en lógica) o de procedimientos inductivos (en el método científico). No puedes demostrar los principios de la lógica recurriendo a ellos mismos. Eso sería un círculo vicioso. Pero podemos jusificar los principios o reglas lógicas diciendo que el diálogo sería imposible sin ellos y que cualquier intento de negarlos los presupone en la propia negación [23]. Del mismo modo, puedes justificar el procedimiento inductivo diciendo que —si bien la existencia de un orden de la naturaleza que se continúa en el futuro no puede demostrarse, ni siquiera probarse que sea inductivamente probable, porque las leyes de la probabilidad están basadas en la hipótesis de ese orden— podremos decir que, *si* existe un orden de la naturaleza, entonces los métodos inductivos de la ciencia revelarán cuál es ese orden [24]. Así pues, la inducción tiene una justificación pragmática, esto es, hemos vindicado el empleo que hacemos de ella. Pero es evidente que estas vindicaciones lo son para todo el mundo: para todo el mundo que emplee el lenguaje (lo cual quiere decir, todos nosotros) en la cuestión de los principios lógicos, y para todo el mundo interesado en descubrir leyes con las cuales predecir el futuro en las cuestiones de inducción; son vindicaciones tanto para los científicos chinos como para los americanos. Ahora bien, los estilos de vida —a diferencia de los procedimientos inductivos— difieren aparentemente de cultura a cultura e incluso de persona a persona de modo que, cuando vindicas un estilo de vida, parece que lo estás haciendo únicamente para ti mismo o para personas parecidas a ti. Como recordarás, mi acusación de hace un rato era que no habías justificado tu estilo de vida *para mí*. La justificación del procedimiento inductivo es la misma para todos; pero la justificación

---

[23] Cfr. JOHN HOSPERS, *Introduction to Philosophical Analysis*, págs. 123-131.

[24] H. FEIGL, en SELLARS y HOSPERS, *Reading in Ethical Theory*, pág. 676.

de un estilo de vida, en mi opinión, no lo es. Lo que la justifica para una persona o cultura no lo justificará para otra. Puedes ver con esto que soy un relativista. Entiendo que tú no lo eres.

OESTE: Exacto. El absolutismo —contrapuesto al relativismo— afirma que no se puede justificar un estilo de vida en el sentido de ser *preferido racionalmente* a otro, o elegido racionalmente contra otro. Mi tarea ahora —tal como yo la veo— no es defender ante ti un estilo particular de vida (por ejemplo, el mío propio) en tanto que racionalmente preferible, sino intentar demostrarte *que es una elección racional* por lo que se refiere a un estilo de vida, dando así un significado a la expresión «justificar un estilo de vida». Si consigo esto ya no podrás seguir diciendo que me limito a recomendar sin razón un estilo de vida o a vindicar una norma suprema para mí pero no para ti.

ESTE: Veamos si puedes conseguirlo. Yo opino que no.

OESTE: Bien, veamos hasta dóne llego. Permíteme primero que defina la «racionalidad» por lo que se refiere a un estilo de vida. Permíteme que diga que un estilo de vida es racional si su elección es: 1) libre, 2) ilustrada, y 3) imparcial. Diré unas breves palabras sobre cada una de estas cualificaciones. En primer lugar, la elección de un estilo de vida, para *ser libre,* no tiene que estar determinada por una coacción externa: no tiene que haber ninguna persona o circunstancia de mi medio ambiente físico o social que presione sobre mí para que acepte un estilo en vez de otro. En la práctica ese requisito —como todos los demás— es muy difícil de satisfacer, especialmente por lo que se refiere a la coacción social. Probablemente, todos estamos tan condicionados por nuestra educación y por nuestro ambiente inicial —aunque creamos que no lo estamos— que tenderemos a preferir cualquier estilo de vida en el que hayamos sido educados, o, en caso contrario, a rebelarnos irracionalmente contra él. Una y otra tendencia son formas de coacción social que se remontan a nuestra infancia, pero que, sin embargo, están fuertemente arraigadas en nosotros en nuestra vida adulta. Esto por lo que se refiere a la coacción externa. Pero tampoco debe estar determinada la elección por una coacción interna, como, por ejemplo, un impulso irresistible o un deseo extremo; hay que estar en un estado mental en el que puedan sopesarse las alternativas cuidadosamente con la debida consideración.

ESTE: ¿Y la motivación inconsciente? Nadie se libra de ella.

OESTE: Es cierto, siempre juega un papel, pero no tiene que ser un papel decisivo si queremos que la elección sea libre. Lo que tiene que ser decisivo es la propia preferencia de la persona. Tiene que elegir de acuerdo con lo que prefiere realmente, y no con lo que está condicionado a pensar, y que rechazaría en circunstancias distintas

ESTE: Es muy difícil saber las preferencias reales de un hombre; ¿quién es capaz de decir lo que preferiría en circunstancias distintas?

OESTE: Desde luego, es difícil: la elección racional no es fácil. Pero vayamos ahora al segundo requisito: el de que la elección tiene que *ser ilustrada.* Y, para serlo, será preciso conocer plenamente la naturaleza de cada estilo de vida; también hay que conocer plenamente sus probables efectos sobre la vida real, así como los medios necesarios para producirle. Hay que conocer todos los aspectos y manifestaciones de los distintos estilos de vida —se trata, una vez más, de una condición imposible de realizar perfectamente—. Pero será muy útil conseguir ese conocimiento hasta donde sea posible. Será extremadamente útil estar familiarizado con las gentes que viven diferentes estilos de vida; difícilmente puede adoptarse una elección ilustrada si solamente se conoce a la gente que comparte nuestro propio estilo de vida, porque entonces tendremos una concepción muy inadecuada de las alternativas entre las cuales podemos elegir. Resulta también muy útil estar ampliamente familiarizado con las biografías y obras de arte que expresan y dilucidan diversos aspectos de los diferentes estilos de vida. Con esta información se consigue una mayor visión y comprensión de los estilos de vida que la que se obtiene de un prolongado conocimiento personal de la gente.

Veamos ahora la tercera y más importante condición: *la imparcialidad.* La elección tiene que ser imparcial, esto es, desinteresada y no estar determinada por el favoritismo o por el deseo de proteger los propios privilegios.

ESTE: Supongamos que te digo que el estilo de vida que deseo es aquel en el que yo sea el amo supremo de todo el mundo, de modo que pueda zarandear a los demás sin ninguna interferencia. ¿Qué dirías de esto?

Oeste: Diría que esa elección no sirve porque no cumple la condición de imparcialidad. En vez de ello, pregúntate: ¿Desearías un mundo en el cual una persona dominara a todas las demás? Redactado de este modo, no creo que lo quisieras en absoluto. Solamente lo querrías si supieras que *tú* ibas a ser el amo, pero esta condición va en contra del requisito de imparcialidad. La imparcialidad exige que elijas la clase de mundo que te gustaría *sin saber todavía cuál iba a ser tu papel en ese mundo* o qué posición ibas a ocupar en la sociedad (páginas 401-404); así, no te gustaría la esclavitud en ese mundo porque tú podrías resultar esclavo y no amo. El mundo que elijas tiene que ser el mundo que desees imparcialmente.

Este: ¿No pides mucho? ¿Quién, en toda la historia del mundo, ha sido enteramente libre, ilustrado e imparcial en sus elecciones, tal como tú defines estos términos?

Oeste: Probablemente, nadie; y para hacer una elección completamente racional sería necesario una persona semejante. Pero no estoy obligado en modo alguno a afirmar que una persona semejante haya existido o vaya a existir, del mismo modo que un geómetra no está obligado a decir que un círculo perfecto pueda ser alguna vez trazado por manos humanas. Pero, del mismo modo que tiene sentido la idea del círculo perfecto, también —afirmo yo— tiene sentido la idea de elección racional; y eso es todo lo que intento demostrar. La gente real es, en diversos grados, irracional, como lo atestigua la gran variedad de estilos de vida que encontramos en el mundo. Pero —aunque pueda ocurrir que no exista ninguna persona real que satisfaga esos requisitos— éstos tienen un sentido. He esbozado brevemente los que considero requisitos para una elección racional entre estilos de vida, y con ello creo que he respaldado mi afirmación de que la elección no es enteramente arbitraria o irracional, como afirmáis los relativistas.

Este: Pero suponte que te pregunto: ¿Cómo avalas la afirmación de que en esos requisitos tuyos estriba precisamente la racionalidad (al escoger un estilo de vida)? ¿Los has inventado meramente? ¿Estás simplemente dando al término «racional» una definición estipulatoria de tu propia cosecha?

Oeste: No lo creo. Ciertamente, la mayoría de la gente no ha reflexionado mucho sobre la definición de «racional», pero

si lo hacen sospecho que estarán de acuerdo en que una elección que no satisface esos requisitos no es una elección racional. Yo no he estipulado una definición al azar. Me he limitado a explicitar un concepto que está ya presente en la mente de la gente y que emplean más o menos inconscientemente sin expresarlo verbalmente con precisión. Yo he explicado un concepto, no lo he inventado. ¿Crees que yo estaba equivocado en alguno de los requisitos que he establecido para una elección racional? ¿Se te ocurre un medio mejor de explicar el concepto de racionalidad?

ESTE: No estoy seguro de ello. Creo que el requisito que has expuesto es excelente, pero me pregunto si no se tratará de condiciones *necesarias* que no son, sin embargo, *suficientes*. Me siento inclinado a volver de nuevo a la cuestión de que la gente no sólo tiene unos ambientes iniciales diferentes (condicionamientos distintos, diferentes tipos de instrucción que dejan una huella en ellos que dura toda la vida), sino también *temperamentos básicos* diferentes. Una persona de carácter abierto no preferirá el mismo estilo de vida que otra más comedida, incluso aunque corrijamos los efectos de los condicionamientos familiares u otros. O bien, el estilo de vida escogido por la persona que es anciana y apacible de carácter será diferente del que escoja otra joven y llena de vida.

OESTE: Es cierto, pero ¿no será esa diferencia debida a que ambos carecen, en ciertos aspectos, de imparcialidad y de ilustración? El joven no tiene experiencia de la vida ni el amplio conocimiento de los diversos estilos de vida que son necesarios para poder hacer una elección totalmente racional; y el viejo está tan condicionado por el hábito que probablemente habrá olvidado (si es que alguna vez lo ha tenido) su conocimiento de los diversos estilos de vida que se requieren para elegir. Parece probable, pues, que uno y otro carezcan de esos requisitos si bien en aspectos en cierto modo diferentes. Pero no es eso todo. Yo no digo que un viejo y un joven deban vivir del mismo modo; por supuesto, en diversos aspectos tendrán que vivir de modo diferente. ¿Quiere decir esta diferencia que tengan que tener estilos de vida diferentes? Yo preferiría decir que un estilo de vida tiene que ser suficientemente incluyente como para adaptarse a situaciones muy diversas; no solamente a situaciones ambien-

tales (algunos modos de comportarse que son apropiados para el desierto no lo son para el mar), sino también al sexo y a la edad de cada uno (ciertos actos adecuados para los jóvenes serían muy inadecuados para los viejos, y viceversa) y, ciertamente, al temperamento de cada uno (una persona de carácter lento y cauteloso no debería comportarse en todos los aspectos como una persona de genio muy vivo). No digo, ciertamente, que todo el mundo tenga que comportarse del mismo modo. ¡Qué mundo más aburrido resultaría entonces! Una definición completa de un estilo de vida tendría que explicar cómo se deben comportar, en circunstancias diferentes, clases de personas distintas.

ESTE: Supongamos que te concedo todo eso. Ahora bien, al definir la racionalidad como lo has hecho, ¿no has impuesto a tus oyentes tu propio estilo de vida al definir ese mismo ideal?

OESTE: No lo creo. Lo que he especificado son las condiciones que cualquier persona, en cualquier estilo de vida, debería aceptar como condiciones que *definen* una elección racional. El concepto de elección racional es independiente de los diversos estilos de vida; proporciona un método para llegar a una elección racional, pero no prejuzga de ningún modo cuál haya de ser el contenido de esa elección, ni siquiera dice que el estilo de vida elegido racionalmente sea una vida dedicada a objetivos racionales, ni que vaya a excluir la satisfacción de deseos irracionales, cualesquiera que éstos sean. No hay ninguna necesidad de que un estilo de vida preferido racionalmente tenga las mismas características que la propia elección racional. Así, cuando me preguntas «¿Por qué tengo que aceptar tus condiciones de racionalidad?», mi respuesta es: «No son *mis* condiciones de racionalidad, sino las tuyas también. ¿No es eso lo que tú querrías dar a entender por elección idealmente racional?». Si contestas que no, te pediré que me des una explicación mejor del concepto de elección racional.

ESTE: Creo que he expresado mal la pregunta que te hacía. Lo que realmente quería preguntarte es esto: «Supongamos que un determinado estilo de vida es racionalmente preferible a otro. Demuéstrame ahora *por qué tendría yo que vivir de acuerdo con él*». Admito —por lo menos provisionalmente— que es racionalmente preferible. Pero ¿por qué, entonces, tendría yo que hacer

nada en relación con ello? Me has mostrado cómo, en un principio, puedo llegar a una elección racional de un estilo de vida, pero no me has demostrado por qué debo adoptarlo.

OESTE: Sí, ya sabía yo que esto surgiría más tarde o más temprano. (Estudiamos la cuestión «¿Por qué hay que ser moral?» en las páginas 249-289.) En primer lugar, no intento hacer que tú o cualquiera otra persona, viváis una determinada clase de vida; primero y por encima de todo, intento expresar en qué *consiste* una elección racional entre estilos de vida. Si no quieres seguirla yo no podré evitarlo. Pero por el momento, la cuestión no es si vas a seguirla o no, sino *por qué deberías* seguirla. Dicho con otras palabras: ¿cómo pasas de «A es racionalmente preferible a B» a «A *debería* ser preferido a B», y de ahí a su vez a «Yo *debería elegir* A con preferencia a B»? Aquí hay todo un embrollo. Por lo que se refiere a la primera de esas dos transiciones:

> Cuando decimos que A se prefiere racionalmente a B queremos decir que, siempre que se den las condiciones de una elección racional, A se prefiera a B. Supongamos ahora que las condiciones de una elección racional, tal como se han especificado, explican perfectamente la justificación de un estilo de vida (y esta suposición no está ahora en litigio). Se deduciría entonces que A está más justificado que B. Esto quiere decir que hay más razones para escoger A que para escoger B. Si una persona, sabiendo eso siguiera prefiriendo B a A, su ejemplo sería un paradigma de elección irracional. No obstante, la persona podría seguir persistiendo en su elección afirmando que honradamente prefiere B a A. No existe ningún error lógico en esto con tal de que no pretenda que tiene buenas razones, o que está siendo racional al hacerlo. Está diciendo, en efecto, que no le importa ser racional sobre esta cuestión. Pero entonces no deberá preguntar: «¿Por qué hay que ser racional?». Porque en cuanto pregunte «¿Por qué?» *está pidiendo razones y presuponiendo con ello la racionalidad.* Formularse esa pregunta es hablar como si solamente fuera aceptable una respuesta racional. Ahora bien, en la situación presente él sabe lo que es una preferencia racional (a saber, la preferencia de A sobre B) y que su propia preferencia va en contra de lo racional. ¿Qué más necesitará conocer? Su pregunta parece estar expresada en palabras externas a cualquier contexto para un posible empleo de ellas [25].

Esto por lo que se refiere a la primera transición; vayamos ahora a la segunda: si ya sabemos que debemos preferir A a B

[25] P. TAYLOR, *Normative Discourse*, cap. 6. (Los subrayados son míos.)

(puesto que ésa es la elección racional), ¿qué interés quedará entonces en la pregunta: «*¿Por qué* deberíamos hacerlo?». Ya se ha dado, ciertamente, la razón para ello: a saber, que eso es lo que deberíamos hacer. Es cierto que el hecho de que *deberíamos* hacerlo no garantiza que *vayamos* a hacerlo; quizá las consideraciones racionales no sean tan eficaces como la persuasión o el psicoanálisis. Sin embargo —por lo que se refiere a la razón—, hemos hecho todo lo que podemos o necesitamos hacer. (Véanse las páginas 276-289.)

ESTE: Sí, pero sigo deseando preguntarte: «¿Por qué vivir según A? ¿Por qué no prescindir sencillamente de la elección racional y escoger un modo de vida que *no* sea racionalmente preferible? ¿Qué ocurrirá si yo hago eso?

OESTE: ¿Quieres decir que si te ocurrirá algo? ¿Es ésa realmente tu pregunta? Considera lo que estás preguntando. Estás preguntando: «*¿Por qué* debería yo hacerlo?» «Por qué» equivale a pedir razones. Ahora bien, yo ya te he dado las razones. Si no estuvieras interesado en buscar razones, sino que sólo desearas actuar irracionalmente, probablemente no pedirías razones. Lo que hagas con ellas es algo muy distinto. El hecho de que yo te dé razones y que tú las aceptes no te hará *actuar* automáticamente según ellas; eso es cierto. Pero *puedo* señalarte que una vez que estés de acuerdo en que un determinado estilo de vida es racionalmente preferible, resulta redundante *pedir razones* para vivir de ese modo.

ESTE: Creo que entiendo lo que quieres decir. Pero ahora viene la pregunta que más interés tengo en hacerte: «¿Qué estilo de vida es el que *está* justificado más racionalmente?».

OESTE: Bueno, estaba esperando también esa pregunta. Yo puedo ser capaz de dar una lista de los requisitos de una elección racional y no ser capaz de elegir racionalmente: soy un ser humano y tengo prejuicios y soy, probablemente, esclavo de mi pasado, tanto como cualquier otra persona. Permíteme también que te llame la atención sobre lo siguiente: si preguntas a un filósofo de la ciencia qué procedimientos y métodos sigue al establecer teorías científicas, podrá darte una explicación de los métodos que emplea —quizá no los que utilizan los científicos reales constantemente (porque todos ellos cometen errores), sino los que emplearía un científico ideal—. Pero si vuelves a preguntarle

cuáles son las leyes o teorías *concretas* a las que llega gracias al uso de esos métodos, te contestará: «Dirígete a un científico práctico; no es a mí a quien incumbe decir las cosas que él descubre por medio de los métodos que te he explicado yo». Me siento inclinado a hacer lo mismo con tu petición. Te he descrito en qué consiste una elección racional entre diversos estilos de vida; he intentado mostrarte que el concepto de elección racional tiene sentido y que, por consiguiente, los que dicen que no *existe* ningún procedimiento racional para resolver esas cuestiones (los relativistas) están equivocados. Si me pides ahora que pase del método al contenido y te dé los resultados reales de aplicar en este campo un procedimiento racional, no podré decirte que yo sea especialmente competente para esto; una vez más, la «ecuación personal» opera en mí tanto como en ti. ¿Cómo podré decirte lo que elegiría una persona que fuera completamente libre, ilustrada e imparcial en su elección, si yo no tengo ninguna de esas cualidades?

ESTE: Pero en la medida en que te sea posible —teniendo en cuenta la inevitable ecuación humana— ¿qué estilo de vida elegirías: quiero decir, libremente, imparcialmente y del modo más ilustrado posible, qué estilo de vida elegirías para la humanidad?

OESTE: Muy bien, intentaré esbozar brevemente una respuesta, pero recuerda que si discrepas conmigo sobre el estilo de vida que creo que es racional escoger, de ello no se deducirá que tengas que discrepar conmigo en mi descripción de lo que *es* una elección racional. Es posible que yo no esté empleando adecuadamente el método, pero, al menos, creo haberte dado una explicación correcta de dicho método. Recuerda también que un estilo de vida influye mucho más que un código moral: para conocer todo el estilo de vida de una persona hay que saber cómo se divierte, cómo trabaja, lo que hace en sus ratos de ocio, qué compañías prefiere y cómo se lleva con la gente y otras muchas cosas. Los códigos morales solamente imponen ciertos requisitos a la conducta de la gente a fin de que sean capaces de vivir juntos en paz y armonía; los códigos morales son fundamentalmente un medio para hacer que sean posibles los desarrollos individuales.

Así pues, hablando solamente del aspecto moral de un estilo de vida, yo diría que un estilo de vida racionalmente esco-

gido —especialmente, en las condiciones del mundo en la segunda mitad del siglo XX— sería aquel que estuviera, según palabras de Bertrand Russell, «inspirado por el amor y guiado por el conocimiento». No un relamido amor sentimental que consista en ceder ante las exigencias de todo el mundo por muy poco razonables que sean, o convertirse en el criado de todos, o en volver la otra mejilla de modo que nos convirtamos en víctimas fáciles de los ataques de cualquier agresor estúpido, destruyendo así el bien que puede quedar en el mundo. Me refiero al amor en el sentido de consideración igual para todos y el reconocimiento de ciertos derechos básicos a todos por igual: dando a los demás tanta importancia como la que nos damos a nosotros mismos, haciéndoles lo que nos gustaría que nos hicieran a nosotros, y no interfiriendo en sus vidas (en nombre de la moral) más de lo que es preciso para conservar la paz entre los hombres. Esta clase de vida es indispensable si el hombre quiere sobrevivir contra los medios que ahora posee para destruir toda la vida de golpe. Pero la inteligencia y el conocimiento son igualmente indispensables; porque, sin ellos, la gente —por mucho amor que sienta por sus semejantes— cometerá acciones que serán estúpidamente miopes y que resultarán tan desastrosas para la humanidad como si hubieran tenido conocimiento pero no amor. Por supuesto, conseguir la combinación de esas cualidades no es nada fácil, y, sin embargo, habrá que combinarlas de algún modo si queremos que la raza humana viva en paz y armonía, o, simplemente, que sobreviva sobre nuestro planeta. Dentro de este marco que he bosquejado existe, por supuesto, un amplio margen para el desarrollo de diferencias individuales, y habrá que fomentar esas diferencias —dentro de ese marco— todo lo que sea posible. Sin embargo, el estilo de vida que estoy esbozando, como mínimo indispensable para un estilo de vida de la humanidad, requieren un cambio considerable en los hábitos actuales de los seres humanos, porque:

> ... tenemos que sustituir el amor al poder por la igualdad; el amor a la victoria por la justicia; la brutalidad por la inteligencia, la lucha por la cooperación. Tenemos que aprender a pensar en la raza humana como en una familia y a fomentar nuestros intereses comunes con un uso inteligente de los recursos naturales, marchando juntos hacia la prosperidad, y no separados hacia la muerte y la destrucción. El cam-

bio mental que se requiere para ello es difícil y no se conseguirá en un momento, pero, si los educadores sienten esa necesidad y si se educa a los jóvenes como ciudadanos de este mundo, y no de un mundo pasado de crueles guerreros, este cambio podrá alcanzarse en el espacio de una generación, de modo que podamos esperar que al menos una parte de la humanidad se salve de la destrucción universal que nos amenaza si seguimos persiguiendo ideales anticuados[26].

EJERCICIOS

1. Un antropólogo escribe que el relativismo nos enseña la lección de la tolerancia para con las costumbres morales de todos los demás. ¿Puede decir un relativista consecuente que la tolerancia es preferible a la intolerancia? (¿Tendrá que ser tolerante con los que creen en la intolerancia?) Responda a esto lo mejor que pueda por sí mismo y remítase luego al libro de R. BRANDT, *Ethical Theory*, págs. 288-292.

2. Dé un valor a las siguientes afirmaciones (de esa clase de afirmaciones que profieren a menudo los que se llaman a sí mismos relativistas):

a) Los conjuntos de normas de cada tribu o nación son justos para aquellos que los sustentan.

b) Es justo cualquier conjunto de reglas que satisfaga las necesidades de la sociedad que lo sustenta.

c) Es justo cualquier conjunto de reglas que permite sobrevivir a la sociedad que lo sustenta.

d) «Es bueno lo que yo siento que es bueno y es malo lo que yo siento que es malo» (Hemingway).

3. «Uno puede dar razones para apoyar sus afirmaciones éticas.» Pero, ¿qué constituye una razón en ética? ¿Qué hace que una razón sea mejor que otra? (Al contestar esta pregunta estudie *The Moral Point of View*, de Kurt Baier.)

4. Establezca las relaciones que existen entre las frases siguientes:

a) X es la elección racional.

b) X es mejor que cualquier otro acto que yo pudiera elegir.

c) Yo debería hacer X.

d) Yo haré X.

5. ¿Está usted de acuerdo o en desacuerdo con lo siguiente?:

a) «La razón no nos proporciona razones para actuar razonablemente. No aspira a eso. No existe un argumento en favor de la racionalidad, porque todos los argumentos están basados en ella y la presuponen. La

---

[26] *New Hopes for a Changing World*, de BERTARND RUSSELL, Copyright 1950, by Bertrand Russell. Reproducido con autorización de Simon and Schuster, Inc., página 165.

razón no hace ningún esfuerzo para sobornarnos para que la obedezcamos. Se limita a hablar. Eso es todo. Si la desobedeces, con eso demostrarás la clase de persona que eres» (De JAMES B. PRATT, *Reason in the Art of Living: a Textbook of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1949, pág. 207 Reproducido con autorización del editor).

b) «Si nos exigen que justifiquemos completamente una decisión, tendremos que dar una especificación completa de la clase de vida de la cual forma parte. En la práctica resulta imposible dar una especificación semejante; los intentos más cercanos a esto han sido dados por las grandes religiones, especialmente por aquéllas que pueden invocar personas históricas que llevaron a la práctica ese sistema de vida. Supongamos, sin embargo, que pudiéramos dar esa especificación. Si nuestro interlocutor siguiera preguntándonos: «¿Pero por qué *tengo* que vivir de ese modo?» no existirá ninguna otra respuesta que pueda dársele, porque, *ex hypothesi*, ya hemos dicho todo lo que podría incluirse en esa respuesta ulterior. Unicamente podremos pedirle que decida según qué estilo debería vivir; porque, en último extremo, todo está basado en una decisión de principio. Tiene que decidir si acepta ese estilo de vida o no; si lo acepta, procederemos a justificar las decisiones que se basan en él. Si no lo acepta desearemos que acepte otro estilo de vida y que procure vivir según él. La clave está en esa última cláusula. Describir esas decisiones últimas como arbitrarias porque, *ex hypothesi*, todo lo que podría emplearse para justificarlas está ya incluido en la decisión, equivaldría a decir que una descripción completa del universo carece totalmente de fundamento porque no se puede presentar ningún dato ulterior que la corrobore. No es así como empleamos las palabras «arbitrario» y «falta de fundamento». Una decisión semejante no solamente no sería arbitraria, sino que sería la mejor fundamentada de todas las decisiones, porque estaría basada en todo aquello sobre lo cual es posible basarla» (R. L. HARE, *The Language of Morals*, pág. 69.

6. Describa y dé un valor al «estilo de vida» expresado en dos o más novelas contemporáneas. Ejemplo: Podría decirse que el «estilo de vida» expresado en la novela *On the Road*, de Jack Kerouac, es (por lo menos en parte) el siguiente —o algo parecido a esto—: Haz todo lo que te divierta; la diversión es la única cosa para la que vale la pena vivir. Es divertido acostarse con cualquier mujer que encuentres y obligarla a ello por medio de cualquier promesa falsa que pueda convencerla. No te metas en actividades constructivas como edificar cosas o ser un político honrado, o montar un negocio; eso se queda para los tontos. No aprendas nada que te cueste trabajo, deja que hagan eso los metódicos. La vida es insensata, no intentes resolverla. Haz lo que te apetezca hacer en cada momento, porque sólo se vive una vez. Nunca pienses en el día de mañana. El día de mañana ya se preocupará de sí mismo. Los que piensan en el día de mañana son los pelmazos y los imbéciles, y no tienes por qué preocuparte de ellos. Si te has gastado tu última peseta anoche en licores o en mujeres, o se la has dado al batería de un conjunto de *jazz* porque te gustaba su actuación, y necesitas dinero

para comer o para gasolina, distrae la atención del tipo del mostrador o vete a la gasolinera cuando el encargado esté dormido y roba lo que te haga falta. Todo irá bien con tal de que no te cojan. Lo importante es conseguir lo que deseas y divertirte haciéndolo. Si otros sufren o se les parte el corazón, eso demuestra que no están en situación. Pero no permitas que echen a perder tu diversión.

BIBLIOGRAFIA CORRESPONDIENTE A LA SECCION 28

BAIER, KURT, *Good reasons* y *Proving a Moral Judgment*, en *Philosophical Studies*, vol. 4 (1953), págs. 1-15, 33-44.

BAIER KURT, *The Moral Point of View*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958.

BRANDT, RICHARD, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1959, caps. 10 y 11.

DUNCKER, K., *Ethical Relativity*, en *Mind*, vol. 48 (1939), págs. 39-57.

EDEL, ABRAHAM, y DOUGLAS B. DRYER, *Ethical Reasoning* (Symposium), en *American Philosophical Association, Eastern División Proceedings*, vol. 2 (1953), págs. 127-157.

FEIGL, HERBERT, *Validation and Vindication*, en SELLARS Y HOSPERS, *Readings in Ethical Theory*, págs. 667-680.

FINDLAY, J. N., *The Justification of Attitudes*, en *Mind*, vol. 63 (1954), págs. 145-161.

GARDINER, PATRICK L., *On Assenting to a Moral Principle*, en *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 55 (1954-55), págs. 23-44.

GRIFFITHS, A. PHILIPS, *Acting with Reason*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 8 (1958), págs. 289-299.

GRIFFITHS, A. PHILIPS, *Justifying Moral Principles*, en *Aristotelian Society Proceedings*, vol. 58 (1957-58), págs. 103-124.

HALL, EVERETT W., *Practical Reason (s) and the Deadlock in Ethics*, en *Mind*, vol. 64 (1955), pág. 319-332.

HAMPSHIRE, STUART, *Fallacies in Moral Philosophy*, en *Mind*, vol. 58 (1949), págs. 466-482.

HAMPSHIRE, STUART, *Thought and Action*, Londres, Chatto & Windus, 1959.

HARE, *R. M.*, *The Language of Morals*, Nueva York, Oxford University Press, 1952.

KLUCKHOHN, CLYDE, *Ethical Relativity*, en *Journal of Philosophy*, volumen 52 (1955), págs. 663-677.

MANDELBAUM, MAURICE, *The Phenomenology of Moral Experiences*, Chicago, Free Press, 1955.

MAYO, BERNARD, *Ethics and the Moral Life*, Nueva York, St. Martin's, 1958.

MONTEFIORE, ALAN, *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, Nueva Yok, Praeger, 1958.

NIELSEN, KAI, *The Functions of Moral Discourse*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 7 (1957), págs. 236-248.

NIELSEN, KAI, *The «Good Reasons» Approach and «Ontological Justification» of Morality*, en *Philosophical Quarterly*, vol. 9 (1959), págs. 116-130.

NOWELL-SMITH, PATRICK, *Ethics*, Baltimore, Pelican Books, 1954, especialmente partes primera y segunda.

SACHS, DAVID, *On Mr. Baier's «Good Reasons»*, en *Philosophical Studies*, vol. 4 (1953), págs. 65-69.

TAYLOR, PAUL, *Four Types of Ethical Relativism*, en *Philosophical Review*, vol. 63 (1954), págs. 500-516.

TAYLOR, PAUL, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1961.

TAYLOR, PAUL, *Social Science and Ethical Relativism*, en *Journal of Philosophy*, vol. 55 (1958),págs. 32-44.

TERRELL, D. B., *A Remark on Good Reasons*, en *Philosophical Studies*, vol 4 (1953), págs. 58-63.

TOULMIN, STEPHEN, *An Examination of the Place of Reason in Morals*, Nueva York, Cambrigde University Press, 1951.

Indice alfabético

Absolutismo. *Véase* Relativismo.
Actitud cualificada, método de la, 830-932.
Actitudes, 489-491.
Acton, Lord, 558.
Agradecimiento. *Véase* Gratitud.
Aiken, Henry D., 497, 826.
Alabanza. *Véase* Censura y Censurabilidad.
Anestesia, 87.
Animales, nuestras relaciones con los, 331, 350, 400, 601, 602.
Anshen, Ruth, 678.
Antropología, 17, 18, 836.
Apatheia, 95-102.
Aristóteles, 122-129, 137, 167, 174, 194-195, 208, 357, 358, 384, 390, 558, 654, 825.
Arnold, Matthew, 153-154.
Arte y moralidad, 352-361.
Austin, John, 713, 758.
Autorrealización, 122-139.
Ayer, Alfred J., 331, 758, 826.

Baal, 366.
Bach, J. S., 183.
Baier, Kurt, 121, 256, 288, 423, 480, 492-493, 676, 856, 858. Citado en 243-245, 280-281, 375, 396-397, 424-425, 483, 761.
Barnes, Winston H. F., 713, 827.
Bartok, Béla, 86.
Baumol, William J., 492.
Baylis, Charles A., 208.
Beardsley, Elisabeth, 398-399, 430, 713, 758. Citada en 753.
Beardsley, Monroe C., 379. Citado en 358-359.
Beethoven, 85-86, 117, 118.
Bell, Clive, 653.
Bellamy, Edward. Citado en 635-637.
Belleza, 182-184. *Véase también* Arte y Moralidad.
Benn, S. I., 678.
Bentham, Jeremy, 88, 91, 94, 168, 216-217, 294, 296, 331, 442, 462, 618-619, 678. Citado en 90.
Berg, Alban, 359.
Bergler, Edmund, 121, 669.
Bergson, Henri, 124.
Berlin, Isaiah, 654.
Bien intrínseco, 156-205, 623.
Black, Charles L., 678.
Blake, Ralph M., 208, 291, 601.
Blanshard, Brand, 451.
Bradley, Francis Herbert, 138. Citado en 665.
Brandt, Richard, 68, 206, 208, 232, 257, 291, 430, 451, 456, 603, 654, 678, 688, 713, 782, 788, 806, 826, 827, 856, 858. Citado en 256 330, 449, 689, 690-692, 831, 832, 833.
Britton, Karl, 331.
Broad, C. D., 68, 281, 282, 430, 713, 758, 782, 806.
Brown, Stuart M., Jr., 603. Citado en 602.
Browning, Robert, 332.
Brunner, Emil, 291.
Bunyan, John, 352.
Burkhardt, Jacob, 558.
Byron, Lord, 189.

Cahn, Edmond, 555, 613.
Campbell, Charles, 138, 758, 806. Citado en 740.
Cananeos, 56.
Capacidad, 638-639.
Capitalismo, 298, 620-621.
Carácter. *Véase* Temperamento.
Carácter. Rasgos de, 692-694.
Carlyle, Thomas, 197-198, 199. Citado en 198-199.
Carritt, Edgar F., 68, 156, 208, 257, 331, 430, 451, 559, 603, 678, 827. Citado en 435.

Castañeda, H. *Véase* Nakhnikian, G. y Castañeda.
Castell, Alburey, 379.
Causalidad. *Véase* Determinismo.
Censura y Censurabilidad, 681-694.
César, Julio, 448.
Cézanne, Paul, 360.
Cinismo, 212--213.
Clark, Leonard. Citado en 59, 597.
Clemens, Samuel L. *Véase* Mark Twain (Twain, Mark).
Coacción, 589, 699-708, 715-723, 745-747.
Coherencia, 404.
Conocimiento, 185-194, 855.
Consciencia, 202-215, 384-397.
Constantino, 27, 568.
Coolidge, Calvin, 42.
Cooperadoras. Facultades en contraposición con las facultades obstructoras, 132-134.
Cornford, Francis Maldonald, 291, 559, Citado en 517-518, 521, 522-523, 524.
Cristianismo, 26-27, 55, 95, 100, 152, 332, 363-364. *Véase también* Religión.
Cuba, 511.

Chaucer, 80.

Darío, 172.
Darrow, Clarence, 206, 675. Citado en 680, 709-710, 721-722, 755.
Darwin, Charles, 148.
Deberes en función del pasado, contrapuestos a los que miran hacia el futuro, 437.
Deducción, 763-766.
Definición, 171-172, 769-774, 775-778, 783-804, 829-830.
Democracia, 499-558.
Derechos, 558-602.
Derechos legales, 586-590.
Determinismo, 726-758.
Dewey, John, 68, 208, 352, 379, 390, 558, 806. Citado en 757-758.
Dickens, Charles, 266.
Dickinson, G. Lowes. 154. Citado en 154.
Dinero, 157, 508.
Distribución, 615-676.
Divino, Mandamientos (órdenes divinas), 54-58, 271-278, 284-288, 786-788.
Donne, John, 240-241.
Dostoiesvski, Feodor, 118, 119, 206.
Drake, Durant, 654.
Dryer, Douglas B., 858.
Duncan-Jones, A., 713.
Duncker, K., 208, 858.

Eclesiastés, 95, 120, 121.
Económicos, Derechos, 584-587.
Edel, Abraham, 68, 858.
Edipo, 61.
Edman, Irving, 121. Citado en 138.
Edwards, Paul, 827.
Egoísmo ético, 210, 233-248.
Egoísmo sicológico, 210-228.
Eichmann, Adolf, 675.
Einstein, Albert, 137.
Eisenhower, D. B., 596.
Ekstein, Rodolf, 758.
Ellis, Albert, 121.
Emotividad, Teoría de la, 807-826.
Enseñabilidad de las reglas morales, 423.
Epicteto, 99, 121.
Epicureísmo, 79-80, 82-88, 93, 100, 162-163.
Epicuro, 79-83, 86-87, 88, 137.
Escepticismo ético, 64, 840. *Véase también* Relativismo.
Esclavitud, 100, 612-613.
Esfuerzo, 631-638.
Espartanos, 200.
Esquilo, 355.
Estoicismo, 94-120, 139.
Estupefacientes. *Véase* Narcóticos.
Estrabón, 377.
Eutanasia, 600-601, 842.
Everett, Millard, S., 69, 121, 380-381, 635, 638, 650, 654. Citado en 116.
Ewing, Alfred, 69, 331, 430, 449, 451, 497, 559, 603, 678, 713, 758, 782, 827. Citado en 375, 776-777.
Excepciones a las reglas, 413, 415-416, 468-470.
Excusas, 694-708.

Falk, W. D., 291, 713, 827.
Farrer, Austin, 759.
Fatalismo, 728.
Faulkner, William, 358.
Feigl, Herbert, 846, 858.
Felicidad, 100, 121-124, 167-180. *Véase también* Placer, Análisis del.
Fidelidad, 439, 449.
Field, Guy, C., 69, 291, 430, 559, 783, 806.

Fielding, Henry. Citado en, 44, 269.
Findlay, J. N., 858.
Fines y medios, 78-79, 160-161, 312-317.
Firth, Roderik, 806.
Fitzgerald, Edward, 93.
Flew, Antony, 678, 714.
Frankel, Charles. Citado en, 551-552.
Frankena, William K., 291, 603, 713, 775, 782, 783.
Freud, Sigmund, 227.
Friedlander, Ludwig. Citado en 377.
Friedmann, Wolfang Gaston, 678.
Fromm, Erich, 121, 137.

Galileo, 339.
Gallie, W. B., 758.
Gandhi, 543.
Gardiner, Patrick, 858.
Garnett, A. C. Citado en 165.
Garvin, Lucius, 69, 153, 154, 627, 654.
Gide, André, 141. Citado en la misma página.
Giges, Anillo de, 256.
Gilbert y Sullivan. Citados en 673-675.
Ginsberg, Morris, 69, 713.
Glueck, Sheldon, 678.
Gogh, Vincent van, 117, 118.
Gratitud, 144, 440.
Green, Thomas Hill, 139, 559, 603.
Griffiths, A. Philipis, 858.
Guest, Edgar, 183.

Haggard, Howard W. Citado en 381-382.
Haines, William W. 326-327.
Hall Everett, W., 782, 858.
Hall, Livingston, 678.
Hamed el Moro, 14.
Hamlet, 51.
Hampshire, Stuart, 758, 858.
Hare, R. M., 430, 758, 826, 827, 858. Citado en 857.
Harrison, Jonathan, 430, 497, 806, 827. Citado en 483, 484, 497.
Harrod, R. F., 497.
Hart, H. L. A., 603, 714. Citado en 601.
Hatch, Leonard. Citado en 67.
Hazlitt, Henry, 492.
Hedonismo ético, 68-83, 161, 180, 199-200.
Hedonismo sicológico, 214-217.
Hedonística, Paradoja, 199-200.
Hedonístico, Cálculo, 87-91.
Hemingway, Ernest, 358, 856.
Herodoto, 172, 355.
Hertz, J. H. Citado en 656.
Hitler, 28, 150, 195, 293-294, 301, 344, 474, 547.
Hobart, R. E., 758.
Hobbes, Thomas, 279, 499, 500, 502-503, 504, 551, 559, 603.
Hoess, Rudolf. Citado en 553.
Homero, 82, 515.
Hook, Sidney, 758.
Hospers, John, 238, 734, 758, 785, 845.
Housman, A. E. Citado en 120.
Hughes, G. E., 703.
Hugo, Victor, 296, 428-429.
Hume, David, 654. Citado en 109, 111-112, 143, 505-506, 769.
Huxley, Aldous, 557.
Huxley, Julian, 154.
Huxley, Thomas Henry, 154.

Ignorancia como excusa, 694-699.
Igualdad, 605-628. *Véase también* Justicia.
Imparcialidad, 249-253, 409-412, 605-612, 790, 847-894. *Véase también* Racionalización. Punto de vista moral.
Imperativo categórico en contraposición al hipotético, 401-402, 427.
Indeterminismo, 739-742.
Inmigración, 324.
Interés propio como motivo para la acción, 257-271.
Intuición, 778-781.
Israelitas, 55, 276.

James, Henry, 653.
James, William, 119.
Job, 97.
Johnson, Oliver A., 68, 783.
Joseph, Horace W. B., 69.
Julio César, 448.
Justicia, 441, 604, 676.

Kant, Emanuel, 384-430, 430, 437, 438, 459-465, 469, 580, 580-590, 611, 629. Citado en 384, 386, 400, 407-408.
Kaplan, Abraham, 897.
Kaufmann, Walter, 154, 206.
Kelsen, Hans, 654.
Kerenski, Alexander, 325.
Kerouac, Jack, 857.

Kluckhohn, Clyde, 858.
Körner, Stephan, 430.
Kretzmann, Norman, 851.
Krieger, Murray, 379.

Ladd, John, 69, 430, 759.
Laslett, Peter, 559.
Lawrence, T. E., 14-15, 59.
Lealtad, 194-197.
Lecky, W. E. H., 69, 377, 598. Citado en 87.
Lenin, 325.
Lewinsohn, Richard, 376.
Lewis, Clarence Irving, 806.
Lewis, C. S., 379.
Lewis, H. D., 663, 758.
Lewis, Sinclair, 328.
Ley, 47-49. *Véase también* Justicia.
Leys, W. A. H., 69.
Libertad de expresión, 200, 561-578.
Libre albedrío, 730-739, 744-747.
Lindner, Robert. 718, 757.
Locke, John, 559, 603.
Loeb-Leopold, El caso, 657, 674, 721.
Lucrecio, 94.

Mabbot, J. D., 497, 555, 557, 559, 678.
Macdonald, Margaret, 603.
Mac Iver, Robert, 551.
Mackinson. D. M., 69, 431.
Maclagan, W. G., 678, 758.
Maeterlinck, Maurice, 200.
Mafia, 265.
Mandelbaum, Maurice, 69, 788, 858.
Maquiavelo, Nicolás, 551.
Marco Aurelio, 98-100, 567-568.
Marx, Carlos, 551, 832.
Matar, 31, 34, 474-476. *Véase también* Pacifismo.
Matson, Wallace I, 758.
Maugham, W. Somerset, 189.
Mayers, Lewis, 678.
Mayo, Bernard, 69, 858.
McCloskey, Herbert J., 497.
Media, principio de la cantidad media, 627-628.
Medio, doctrina del, 124-129.
Medios. *Véase* Fines y medios.
Medling, Bryan, 257.
Mejora de uno mismo, 441.
Melden, Abraham L., 68, 429, 603, 714.
Menninger, Karl A., 120. Citado en 668.
Mentira, 29-31, 417-419, 465-466.
Mercado (Open market), 639-643.
Méritos, 628, 676, 683-713, 714-724, 747-755.
Michael, Jerome, 678.
Mill, John Stuart, 87, 91, 94, 146, 147, 153-154, 168, 294, 298, 331, 339, 361, 363, 382, 437, 442, 462, 529-541, 557, 559, 561-578, 603, 618, 619, 654, 763-764. Citado en 92, 144-146, 274-275, 299, 300, 333-334, 328-329, 339, 361, 368, 370-371, 529-530, 531-533, 541, 563-564, 566, 567-568, 569.
Miller, Dickinson, 758.
Mills, C. Wright. Citado en 27, 44, 372.
Moloch, 276.
Monsarrat, Nicholas, 311-312, 318.
Montefiore, Alan, 69, 759, 858. Citado en 824.
Moore, G. E., 164, 181, 188, 208, 219, 232, 294, 331, 332, 462, 759, 773, 782, 783, 784, 794, 827. Citado en 161, 308, 309, 766-767.
Moral (punto de vista moral), 250-253. *Véase también* Imparcialidad.
Mormones, 55.
Mortimer, R. C., 291, 379. Citado en 278, 378-379.
Motivos (motivaciones), 283-285, 314, 384-397. *Véase también* Censura y Censurabilidad, Rasgos de carácter y Castigo.
Muerte, 102-115, 188.
Mundle, C. W. K., 676.
Munitz, Milton, 68, 291.
Mussolini, 658.
Myers, Gustavus, 45.

Naciones Unidas, 541, 603.
Nakhnikian, G., y H. Castañeda, 430, 497, 713.
Napoleón, 447.
Narcóticos, 593-595.
Naturalismo ético, 783-805.
Naturalismo y Falacia, 769-773.
Naturales, Recursos, 324.
Naturaleza, 140-152.
Necesidad, 638-639.
Niebuhr, Rheinhold, 379.
Nielsen, Kai, 858.
Nietzsche, Friedrich, 149-152, 206, 551-556.
Nelson, Leonard, 67.

Newman, John Henry. Citado en 380.
Nihilismo ético, 415. *Véase también* Escepticismo ético.
Nombres propios, 415.
No naturalismo, 769-782.
Nowell-Smith, Patrick, 210, 430, 449, 497, 714, 759, 783, 824, 858. Citado en 755.

Objetivismo, Teorías del, 805. *Véase también* Naturalismo ético y No naturalismo.
Observador ideal, Teoría del, 788-795, 805, 831, 834-835.
O'Connor, Donald J., 291. Citado en 378.
Orwell, George, 557, 671, 672.

Pablo, San, 95, 345.
Pacifismo, 429, 466, 548-550.
Paine, Thomas, 379.
Pakistán, 533-534.
Padres, Relaciones con los, 433-435.
Pater, Walter, 94.
Paternal, Legislación, 590-594.
Paton, Herbert James, 430.
Paton, George W., 678.
Paul, G. A., 714.
Penelhum, Terence, 208.
Pepper, Stephen C., 806.
Perry, Ralph Barton, 556, 558, 795-804, 806, 821-826. Citado en 796, 797, 799-800.
Petrarca, 109.
Pickard-Cambridge, W. A., 451.
Placer, Análisis del, 167-180. *Véase también* Hedonismo ético y Felicidad.
Plamenatz, John, 451.
Platón, 66, 121, 256, 259, 260, 261-265, 272, 276, 284-285, 288, 291, 345, 355, 384, 512-541, 556, 558, 795, 804. Citado en 516-518, 520-521, 522-523, 524.
Población, Aumento de la, 344, 628.
Poder, 499, 513.
Pompeyo, 448.
Pope, Alexander, 119.
Potencialidad, 124-142.
Pratt, James B., 232, 257, 330. Citado en 808.
Predecibilidad, 727, 728. *Véase también* Determinismo.
Pregunta abierta, Argumento de la, 773-777, 794.
Price, Richard, 437, 452.
Prichard, H. A., 291, 452, 783.
Prima facie, Deberes, 432-451.
Prima facie, Derechos, 646.
Prior, Arthur N., 783.
Probabilidad, 75-78, 371.
Promesas, 469.
Proust, Marcel, 119.

Quinton, A. M., 678.

Raab, Francis, 714, 759.
Racional, Elección, 847-852.
Racionalización, 37. *Véase también* Imparcialidad.
Ramsey, Paul, 291.
Rand, Ayn, 339, 639. Citado en 378, 398, 399, 596-597, 650, 651.
Randall, John H., Jr., 139.
Raphael, David Daiches, 452, 602, 654.
Rapoport, Anatol, 121.
Rashdall, Hasting, 67, 208, 232, 257, 292, 332, 379, 430, 602, 654.
Rawls, John, 497, 654.
Razón, 49-51. *Véase también* Imparcialidad y Razones de la Etica.
Razones de la Etica, 50-51, 815-817, 842-857.
Realización, 629, 638.
Realización de uno mismo (Autorrealización), 122-137.
Recompensa, 628-653.
Rees, D. A., 292.
Reglas que se frustran —y derrotan— a sí mismas, 423-424.
Reglas morales, 24-35, 300, 401-425. *Véase también* Utilitarismo de la regla.
Relaciones internacionales, 541-550.
Relativismo, 58-65, 473-474, 832-852.
Religión y moralidad, 361, 382. *Véase también* Divinos mandamientos.
Responsabilidad, 680, 713.
Retribución, 655, 659.
Revelación, 54-55. *Véase también* Divinos mandamientos, Religión y Moralidad.
Rice, Philip B., 208.
Robinson, Richard, 827.
Romanticismo, 140.
Ross, Sir William David, 139, 208, 430, 437, 452, 457, 469, 470, 472, 478, 603, 646, 678, 759, 780, 783, 786, 827. Citado en 421, 422, 441, 779-780.
Rousseau, Jean-Jacques, 141, 553.
Russell, Bertrand, 119, 139, 175, 176, 319, 331, 378, 557, 559, 854. Citado

en 18, 179, 254, 369-370, 371-372, 374, 553-554, 675, 835-856.
Ryle, Gilbert, 208.

Sabine, George H., 559.
Sachs, David, 858.
Salinger, J. D. Citado en 398.
Santayana, George, 183, 806.
Sardanápalo, 93.
Schlick, Moritz, 69, 232, 257, 759.
Schopenhauer, Arthur, 104, 106, 107. Citado en 90-108.
Schweitzer, Albert, 348.
Scriven, Michael, 271, 485.
Selby-Bigge, Sir Lewis, 68.
Sellars, Wilfrid, 292.
Sexo y Etica, 323, 376, 493-494.
Shakespeare, 182, 352, 356, 358.
Sharp, Frank C., 806.
Shaw, George Bernard, 112, 551-553.
Shaw, Irwin, 317.
Shelley, Percy Bysshe, 352, 355, 379.
Shwayder, D. S., 430.
Sidgwick, Henry, 69, 139, 155, 208, 257, 331, 559, 654, 759. Citado en 376, 428, 493, 494.
Sicología y Etica, 114, 120, 265-266, 667-670, 704-707, 714-726, 792-793.
Silber, John R., 430.
Singer, Marcus, 430, 654.
Smart, J. J. C., 496.
Smith, Joseph, 55.
Socialismo, 619-621.
Sócrates, 87, 344, 345, 355.
Sofistas, 285.
Sófocles, 355.
Spencer, Herbert, 148-149, 151, 155.
Spinoza, Benedicto de, 119, 121, 283, 284, 354.
Stace, Walter T., 67, 288, 292, 331. Citado en 90-91, 171.
Stalin, 325.
Steinbeck, John, 709.
Stevenson, Charles L., 759, 818, 823, 827.
Stolnitz, Jerome, 379.
Stone, Irving, 674.
Stone, Julius, 679.
Stout, A. K., 496, 759. Citado en 484-485.
Strawson, P. F., 783.
Subjetividad, Teorías de la, 805.

Taylor, A. E. Citado en 163.
Taylor, Paul, 843, 859. Citado en 845-846, 852-853
Tebanos, 60
Temperamento, 408-412, 793-794, 850-851.
Tennyson, Lord, 144, 347.
Terrell, D. B., 859.
Thouless, Robert. Citado en 39-40.
Tillich, Paul, 124.
Tolstoi, León, 110.
Tomas, Vincent, 827.
Toulmin, Stphen, 497, 859.
Trabajo. *Véase* Realizaciones y esfuerzo.
Trotsky, León. Citado en 553.
Tucídides, 355
Turner, James William Cecil, 679.
Twain, Mark, 176 650. Citado en 755-756.

Unión Soviética, 325, 511, 543.
Universabilizabilidad, 401-425.
Urban, Wilbur Marshall, 69.
Urmson, J., 429, 497, 827.
Utilitarismo, 293-351; de las actitudes, 486-491; del castigo, 658-666; de la censura, 680-687; por extensión, 623; de la justicia, 615-620; de la regla, 623-624.

Vanidad, 508.
Vida, Derecho a la, 578-583. *Véase también* Eutanasia.
Vida, Estilo de (Way of Life), 843-857.
Vivas, Eliseo, 379.
Voluntarios, Actos, 295.

Wagner, Richard, 339.
Walker, C. L., 324.
Warnock, Mary, 69.
Wechsler, Herbert, 678.
Westermarck, Edward A., 66, 69, 806.
White, M. G., 806.
Williams, Granille, 679. Citado en 600-601.
Williams, Tennessee, 492.
Wimsatt, W. K., 358.
Wollheim, Richard, 654.
Wordworth, William, 140.
Wylie, Philip. Citado en 596.

Zenón, 94. *Véase también* Estoicismo.
Ziff, Paul, 806, 824.
Zink, Sidney, 378.
Zukov, General, 595.

SEMILLA y SURCO

COLECCION DE CIENCIAS SOCIALES

DIRIGIDA POR

M. JIMÉNEZ de PARGA
Catedrático de Derecho Político de la Universidad de Barcelona

Y

FABIÁN ESTAPÉ
Catedrático de Política Económica de la Universidad de Barcelona

VOLUMENES PUBLICADOS

Vol. 1.—SOCIOLOGIA, *R. M. MacIver* y *Charles H. Page*
» 2.—LAS NACIONES PROLETARIAS, *Pierre Moussa*
» 3.—INTRODUCCION A LA CIENCIA POLITICA, *Jean Meynaud*
» 4.—LA SEGUNDA REVOLUCION INDUSTRIAL, *H. Pasdermadjian*
» 5.—EL MARXISMO EN LA UNION SOVIETICA, *Henri Chambre*
» 6.—INTERCAMBIO INTERNACIONAL, *Michel Moret*
» 7.—LA DEMOCRACIA COMO FORMA POLITICA Y COMO FORMA DE VIDA, *C. J. Friedrich*
» 8.—COMERCIO INTERNACIONAL Y DESARROLLO ECONOMICO, *Jacob Viner*
» 9.—HISTORIA DE LAS IDEAS POLITICAS, *Jean Touchard*
» 10.—ANALISIS Y POLITICA ECONOMICA DE LOS PAISES SUBDESARROLLADOS, *P. T. Bauer*
» 11.—ECONOMIA AGRARIA, *Jean Valarché*
» 12.—PROBLEMAS MONETARIOS INTERNACIONALES Y NACIONALES, *Per Jacobsson*
» 13.—ANALISIS DE LOS SISTEMAS POLITICOS, *Douglas V. Verney*
» 14.—LECCIONES SOBRE PRINCIPIOS DE ECONOMIA, *Sir Dennis Robertson*
» 15.—LA ELABORACION DE LA POLITICA ECONOMICA, *Jean Meynaud*
» 16.—EL REGIMEN POLITICO DE LA GRAN BRETAÑA, *Sir Ivor Jennings*
» 17.—LA LUCHA CONTRA LOS MONOPOLIOS, *Ramón Tamames*
» 18.—ECOLOGIA HUMANA, *Amos H. Hawley.*
» 19.—LOS ESTADOS UNIDOS EN LA PALESTRA MUNDIAL, *W. W. Rostow*
» 20.—PROBLEMAS TEORICOS Y PRACTICOS DE LA PLANIFICACION, *Charles Bettelheim*
» 21.—ELECCIONES LIBRES, *W. J. M. Mackenzie*
» 22.—¿SE PUEDE CONTROLAR LA INFLACION? *Harold G. Moulton*
» 23.—DIMENSIONES DE LA CONCIENCIA HISTORICA, *Raymond Aron*
» 24.—FLUCTUACIONES ECONOMICAS E HISTORIA SOCIAL, *Ernest Labrousse*
» 25.—TRADICION Y MODERNISMO. *Enrique Tierno Galván.*
» 26.—LA CIENCIA DE LA ECONOMIA Y LAS DECISIONES ECONOMICAS, *S. S. Alexander* y *G. Colm.*
» 27.—ACTITUDES CRISTIANAS ANTE LA GUERRA Y LA PAZ, *Roland Bainton.*
» 28.—LOS GRUPOS DE PRESION EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORANEAS, *Jacqueline B. de Celis.*
» 29.—EL CAPITAL FINANCIERO, *Rudolf Hilferding.*
» 30.—TEORIAS CONTEMPORANEAS SOBRE RELACIONES INTERNACIONALES, *Stanley H. Hoffmann.*
» 31.—LA ECONOMIA DEL SUBDESARROLLO, *A. N. Agarwala;* S. P. Singh.
» 32.—ESTUDIOS DEL COMPORTAMIENTO POLITICO, *D. E. Butler.*
» 33.—LA CIENCIA ECONOMICA Y LA REFORMA SOCIAL, *Abram L. Harris.*
» 34.—ESTUDIOS DE SOCIOLOGIA POLITICA, *Francisco Murillo Ferrol.*
» 35.—HISTORIA E IDEOLOGIA DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA, *Michel Fogarty.*
» 36.—EL FIN DE LAS IDEOLOGIAS, *Daniel Bell.*
» 37.—TEORIA Y PRACTICA DEL GOBIERNO MODERNO. *Hermann Finer.*
» 38.—INDUSTRIA NACIONALIZADA Y PROPIEDAD PUBLICA, *William A. Robson.*
» 39.—REGIMEN DE PARTIDOS, *E. E. Schattschneider.*

EN PREPARACION (consúltense las páginas finales).

"SEMILLA Y SURCO"

Colección de Ciencias Sociales

OBRAS EN PREPARACION:

André Philip.—LA DEMOCRACIA INDUSTRIAL.
M. Jiménez de Parga.—LAS MONARQUIAS PARLAMENTARIAS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX.
Kingsley Martin.—HAROLD LASKI, TEORICO DEL LABORISMO.
S. Neumann.—PARTIDOS POLITICOS MODERNOS.
Michel Fogarty.—HISTORIA E IDEOLOGIA DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA.
R. M. MacIver.—TEORIA DEL GOBIERNO.
J. A. Schumpeter.—IMPERIALISMO Y CLASES SOCIALES.
Berger, Duverger y otros.—FEDERALISMO Y FEDERALISMO EUROPEO.
Strausz-Hupé y Hazard.—LA IDEA DEL COLONIALISMO.
Biscaretti di Ruffia.—DERECHO CONSTITUCIONAL.
Henry Chambre.—DE KARL MARX A MAO TSE-TUNG.
Dusenberry y Preston.—CASOS PARTICULARES DE ECONOMIA.
J. R. Hicks.—ENSAYOS SOBRE ECONOMIA MUNDIAL.
H. W. Ehrmann.—GRUPOS DE INTERES EN CUATRO CONTINENTES.
Paul M. Sweezy.—EL PRESENTE COMO HISTORIA.
A. Doak Barnett.—LA CHINA COMUNISTA Y ASIA.
M. A. Fitzsimons y otros.—LA IMAGEN DEL HOMBRE.
Jürgen Fijalkowski.—LA MANIOBRA HACIA EL CAUDILLAJE.
Jan Tinbergen.—ENSAYOS SOBRE ECONOMIA.
Rene König.—SOCIOLOGIA EMPIRICA.
M. Mouskhely y Z. Jedrika.—EL GOBIERNO EN LA U. R. S. S.
Peter Heinz.—LOS PREJUICIOS SOCIALES.

COLECCION
"BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
DE
EDITORIAL TECNOS"

Gaspar Bayón Chacón:

LA AUTONOMIA DE LA VOLUNTAD EN EL DERECHO DEL TRABAJO (Limitaciones a la voluntad contractual en el Derecho histórico español).—320 páginas, 22 × 16 cm.

Juan Beneyto:

TEORIA Y TECNICA DE LA OPINION PUBLICA.—217 páginas, 22 × 16 centímetros.

Alberto Bernárdez Cantón:

LAS CAUSAS CANONICAS DE SEPARACION CONYUGAL.—XII-722 páginas, 22 × 16 cm.

Manuel Díez de Velasco:

CURSO DE DERECHO INTERNACIONAL PUBLICO.—852 páginas 22 × 16 cm.

Juan Echevarría:

TEORIA DEL DINERO Y DEL COMERCIO INTERNACIONAL.—424 páginas, 22 × 16 cm.

Rafael Entrena Cuesta:

CURSO DE DERECHO ADMINISTRATIVO.

Ventura Garcés Brussés:

REGIMEN JURIDICO DE LAS INVERSIONES EXTRANJERAS EN ESPAÑA.—362 páginas, 22 × 16 cm.

Manuel Jiménez de Parga:

LOS REGIMENES POLITICOS CONTEMPORANEOS (Teoría general del régimen. Las grandes democracias con tradición democrática), 2.ª edición.—544 páginas, 22 × 16 cm.

Eugenio Pérez Botija:

DERECHO DEL TRABAJO.—6.ª edición. 630 págs, 25 × 17 cm.

Enrique Tierno Galván:

INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA.—170 páginas, 22 × 16 cm.

Dwight Waldo:

TEORIA POLITICA DE LA ADMINISTRACION PUBLICA (El Estado administrativo).—338 páginas, 22 × 16 cm.

Ramón Tamames:

ESTRUCTURA ECONOMICA DE ESPAÑA.—677 páginas, 25 × 17,5 cm.

COLECCION
"VENTANA ABIERTA"

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA:
LA V REPUBLICA FRANCESA (Una puerta abierta a la dictadura constitucional).—191 páginas, 21 × 12,5 cm.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA:
FORMAS CONSTITUCIONALES Y FUERZAS POLITICAS.—304 páginas, 21 × 12,5 cm.

JEAN ROSTAND:
CIENCIA FALSA Y PSEUDO CIENCIAS.—225 páginas, 21 × 12,5 cm.

HENRY PELLING:
EL SINDICALISMO NORTEAMERICANO.—300 páginas, 21 × 12,5 cm.

WILLARD THORP:
LA LITERATURA NORTEAMERICANA EN EL SIGLO XX.—408 páginas, 21 × 12,5 centímetros.

JUAN BENEYTO:
LA OPINION PUBLICA INTERNACIONAL.—184 páginas, 21 × 12,5 cm.

EN PREPARACION:

PHILIP NOEL-BAKER:
LA CARRERA DE ARMAMENTOS (Un programa para el desarme mundial).

MICHAEL YOUNG:
EL TRIUNFO DE LA MERITOCRACIA.

S. E. FINER:
EL IMPERIO ANONIMO.

BIBLIOTECA TECNOS DE ESTUDIOS JURIDICOS

BROSETA PONT, MANUEL:
RESTRICCIONES ESTATUTARIAS A LA TRANSMISIBILIDAD DE ACCIONES.

VAL LATIERRO, FÉLIX DEL:
GRAFOCRITICA (El documento, la escritura y su proyección forense).

CARRETERO PÉREZ, ADOLFO:
EL SISTEMA TRIBUTARIO ESPAÑOL.

LITERATURA Y FILOLOGIA

José Bergamín:

INQUISICIONES DE LITERATURA ESPAÑOLA.

J. A. Pérez Rioja:

GRAMATICA DE LA LENGUA ESPAÑOLA.—3.ª edición, 514 páginas, 24 × 16 cm.

J. A. Pérez Rioja:

DICCIONARIO DE MITOLOGIA Y SIMBOLOGIA.—368 págs., 25 × 17,5 centímetros.

Marina Romero:

PAISAJE Y LITERATURA DE ESPAÑA (Antología de los escritores del 98). Prólogo de Julián Marías.—376 páginas. 60 fotos en color, 7 en negro. 25 × 20 cm.

ARTE Y ARQUEOLOGIA

Manuel Gómez Moreno:

ADAM Y LA PREHISTORIA.—176 páginas + XXIV láminas y grabados intercalados, 22 × 16 cm.

M.ª E. Gómez Moreno:

BREVE HISTORIA DE LA ESCULTURA ESPAÑOLA.—245 páginas + 164 láminas, 25 × 17,5 cm.

J. M.ª Gudiol; S. Alcolea; J. E. Cirlot:

HISTORIA DE LA PINTURA EN CATALUÑA.—332 páginas, 144 láminas, 202 reproducciones en color y negro. Formato: 32,5 × 25,5 cm.

Enrique Lafuente Ferrari:

BREVE HISTORIA DE LA PINTURA ESPAÑOLA.—4.ª edición. 657 páginas + 257 láminas en color y negro. 25 × 17,5 cm.

George L. Stout:

RESTAURACION Y CONSERVACION DE PINTURAS. Prólogo de E. Lafuente Ferrari. Versión castellana de E. J. Núñez Peñasco.—83 páginas, 22 × 16 cm., 34 grabados de línea, 24 láminas en papel couché.

F I L O S O F I A

GURMÉNDEZ, CARLOS:

SER PARA NO SER (Ensayo de una dialéctica subjetiva).—138 páginas, 22 × 14 cm.

NICOL, EDUARDO:

HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO.—420 páginas, 22 × 14 cm.

NICOL, EDUARDO:

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA HISPANICA.—282 páginas, 22 ×14 centímetros.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, ANGEL:

LOS GRIEGOS Y EL DERECHO NATURAL (*Estudio de sociología jurídica*).—344 págs., 22 × 14 cm.

ESTRUCTURA Y FUNCION

EL PORVENIR ACTUAL DE LA CIENCIA

COLECCIÓN DIRIGICA POR

ENRIQUE TIERNO GALVAN

Núm. 1. *Quentin Gibson.*—LA LOGICA DE LA INVESTIGACION SOCIAL
» 2. *Ashley Montagu.*—LA DIRECCION DEL DESARROLLO HUMANO
» 3. *Gustav Bergmann.*—FILOSOFIA DE LA CIENCIA
» 4. *Christian Bay.*—LA ESTRUCTURA DE LA LIBERTAD
» 5. *Ernest Nagel.*—LA LOGICA SIN METAFISICA
» 6. *Hilbert y Ackermann.*—ELEMENTOS DE LOGICA TEORICA
» 7. *Vernon Van Dyke.*—CIENCIA POLITICA: UN ANALISIS FILOSOFICO
» 8. *Karl R. Popper.*—LA LOGICA DE LA INVESTIGACION CIENTIFICA
» 9. *R. M. Martín.*—VERDAD Y DENOTACION
» 10. *Ernest Gellner.*—PALABRAS Y COSAS
» 11. *C. D. Broad.*—EL PENSAMIENTO CIENTIFICO
» 12. *John Hospers.*—LA CONDUCTA HUMANA

EN PREPARACION:

Arthur Pap.—TEORIA ANALITICA DEL CONOCIMIENTO
Curry y Feys.—LOGICA COMBINATORIA
T. C. Schelling.—LA ESTRATEGIA DEL CONFLICTO
Ernest Nagel.—LA RAZON SOBERANA
Richard B. Braithwaite.—EXPLICACION CIENTIFICA
Max Black.—MODELOS Y METAFORAS
Ludwig Wittgenstein.—CUADERNOS («LIBRO AZUL» Y «LIBRO MARRON»)
Milic Capek.—EL IMPACTO FILOSOFICO DE LA FISICA CONTEMPORANEA
D. M. Armstrong.—LA PERCEPCION Y EL MUNDO FISICO
Martha y William Kneale.—HISTORIA DE LA LOGICA

«A mi juicio, la *Conducta humana,* de J. Hospers, es el texto de ética más estimulante, claro e inteligentemente construido de los que existen en la actualidad para las Universidades.»

Prof. CHARLES KEGLEY,
Wagner College.

JOHN HOSPERS

Es profesor de Filosofía en el Brooklyn College desde 1956. Nacido en Pella (Iowa), se doctoró en Filosofía en la Universidad de Columbia. Es autor de otros dos libros, *Meaning and Truth in the Arts* e *Introduction to Philosophical Analysis,* y coautor (con Wilfrid Sellars) de *Readings in Ethical Theory.* En los últimos años ha sido becario de la fundación Fulbright en la Universidad de Londres y profesor invitado en las Universidades de California y Los Angeles.